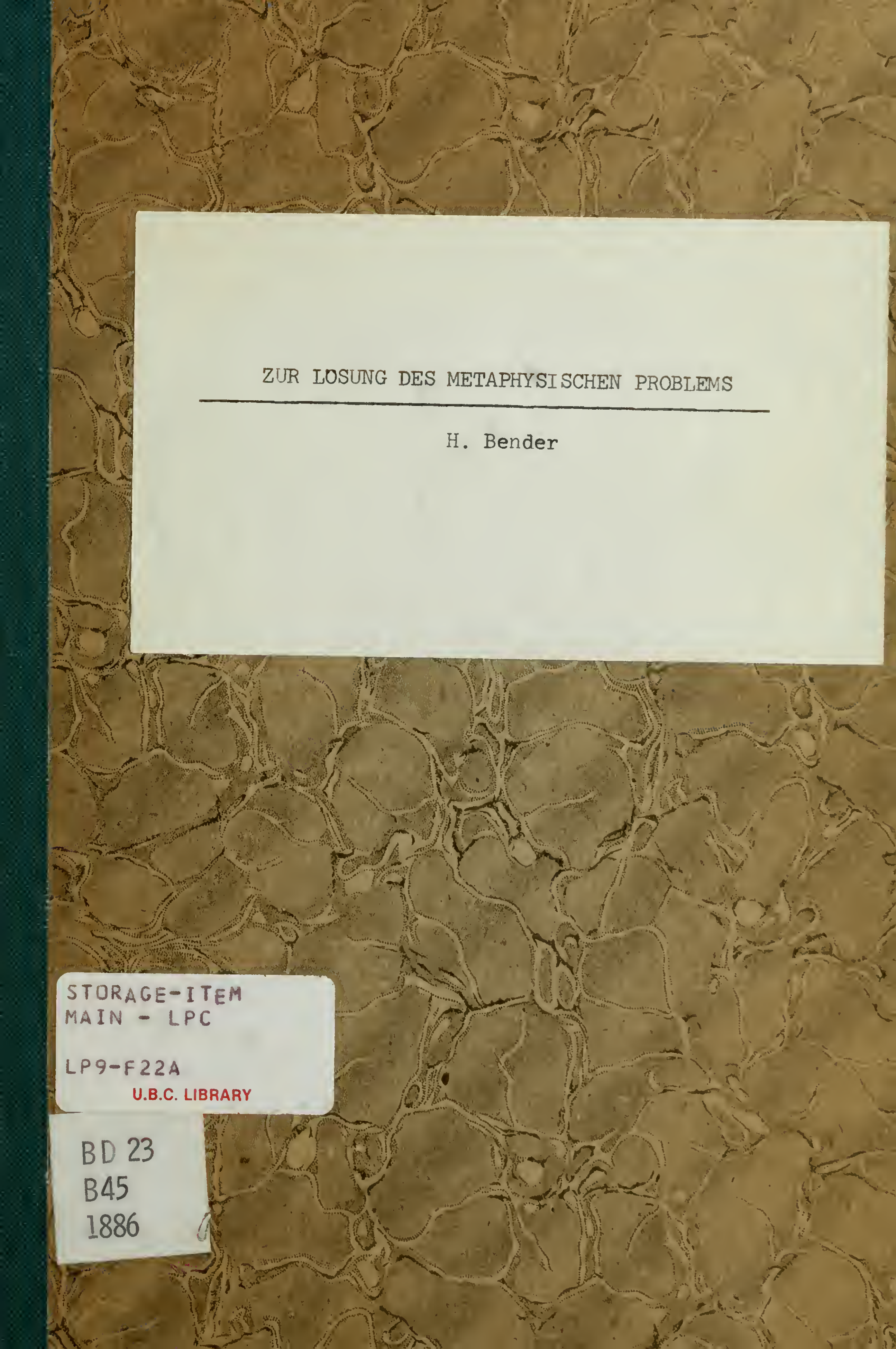


ZUR LOSUNG DES METAPHYSISCHEN PROBLEMS

H. Bender

Zur

Lösung des metaphysischen Problems.

Kritische Untersuchungen

über

die Berechtigung und den metaphysischen Werth

des

Transscendental-Idealismus und der atomistischen Theorie

von

H. Bender.

ESM

Berlin 1886.

Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—70.

Zur

Lösung des metaphysischen Problems.

Kritische Untersuchungen
über
die Berechtigung und den metaphysischen Werth
des
Transscendental-Idealismus und der atomistischen Theorie

von

H. Bender.

Berlin 1886.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—70.

Dem Geheimen Rath

Herrn

Professor Dr. du Bois-Reymond

in Berlin

in dankbarer Verehrung gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegenden vier Abhandlungen, die im Zusammenhange gedacht sind und sich ihrem Inhalte nach wechselseitig ergänzen, erscheinen hier zum ersten Male auch äußerlich zu einem Ganzen vereinigt und, soweit sie überhaupt schon veröffentlicht waren,*) in theilweise neuer, im Einzelnen mannigfach verbesserter Gestalt. Die Veränderungen, die ich an den schon erschienenen Arbeiten vorgenommen, haben in den meisten Fällen lediglich größere Schärfe des Ausdrucks zum Zweck; erheblichere Abweichungen vom ursprünglichen Text finden sich nur in: „Die Substanz als Ding an sich"; ich habe mich zu denselben nach reiflicher Erwägung entschlossen, einerseits weil es mir angezeigt erschien, die von mir umgedeuteten Ausdrücke „Erscheinung" und „Ding an sich" ihrer ursprünglichen, ihnen von Kant beigelegten Bedeutung zurückzugeben, andererseits weil ich es nothwendig fand, der schon dieser Abhandlung eingefügten vorläufigen Darstellung meiner Auffassung der Lehre von der Idealität der Zeit eine präzisere Fassung zu geben, um durch dieselbe die früheren Ausführungen, soweit sie ungenau und inkorrekt waren, zu berichtigen, soweit sie mir mangelhaft schienen, zu ergänzen. Alle diese Modifikationen aber sind für die Sache selbst unwesentlich — denn der der

*) „Die Substanz als Ding an sich" erschien 1884 im Oktoberheft, die Abhandlung über „Die Idealität von Raum und Zeit" 1885 im Juliheft der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik".

Abhandlung zu Grunde liegende Gedanke, der eigentliche Kern und Nerv der Untersuchung, wird durch dieselben in keiner Weise alterirt. Im Gegentheil: er tritt durch dieselben, wie ich hoffe, nur in um so helleres Licht und erleichtert dadurch die Uebersicht über den einheitlichen Grundplan, der mich bei Abfassung aller vier Arbeiten leitete, und demgemäß sie sämmtlich dem gleichen Ziele zustreben, um sich in ihm wie in ihrem gemeinsamen natürlichen Brennpunkte zu vereinigen. Dieses Ziel aber ist kein anderes, als der Versuch einer Neubegründung der großen einheitlichen Weltanschauung Spinozas unter Zuhülfenahme der Atomistik und einer freien selbstständigen Auffassung der Kantschen Lehren von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Inwieweit mir dieser Versuch geglückt ist, wage ich selbst natürlich nicht zu entscheiden; aber welches auch das Urtheil des objektiv prüfenden Lesers über die hier vorliegenden Resultate meines Nachdenkens sein möge, ich übergebe sie vertrauensvoll der Oeffentlichkeit, getragen und innig durchdrungen von der lebendigen Ueberzeugung, daß die Lösung des metaphysischen Problems nur in der von mir eingeschlagenen Richtung zu finden ist, und daß es, mit Lessing zu reden, „keine andere Philosophie giebt noch geben kann, als die Philosophie des Spinoza“.

Eisenach, im Juni 1886.

H. Bender.

Inhalts-Verzeichniß.

NB. Citate aus der Kritik der reinen Vernunft beziehen sich auf die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.

Die Substanz als Ding an sich.

Ein Beitrag zur reinen Erkenntnißlehre.

Einleitung.

Unter allen Einwürfen wider die Kantsche Erkenntnißtheorie ist wohl keiner so naheliegend und deshalb auch keiner so oft von den verschiedensten Seiten her geltend gemacht worden als der, daß Kant mit der Annahme und Einführung seines „Dinges an sich“ sich selbst widersprochen und seine eigenen Prinzipien in einem wesentlichen Punkte verleugnet habe. Und in der That, man ist mit diesem Einwurf Kant gegenüber auch vollkommen im Recht: denn wenn, wie er ausdrücklich behauptet, nicht nur unsere Anschauungsformen, sondern auch unsere sogenannten reinen Verstandesbegriffe, nur für das Gebiet der Erscheinungen gelten und nie und nimmer über dasselbe hinausführen können zur Welt des „Dinges an sich“ — dann ist die Frage nicht abzuweisen: Wie kam Kant selbst über das Gebiet der Erscheinung hinaus? Wie gelangte er zu seinem Dinge an sich? Woher weiß er von der Existenz desselben? Wer garantirt ihm, daß es überhaupt existirt? Auf alle diese Fragen aber ist nur eine Antwort möglich, die eine großartige Inkonsequenz, deren sich Kant schuldig gemacht hat, enthüllt: die Antwort nämlich, daß er selbst lediglich mit Hülfe eben derselben Kategorien, die er ausdrücklich dazu untauglich erklärte, zu seinem Ding an sich gelangte, nämlich einerseits mit Hülfe des Kausalbegriffes, andererseits mit Hülfe des Begriffes der Substanzialität. Nun ist aber offenbar von zwei Fällen nur einer

möglich: entweder die Behauptung Kants: „die Kategorien gingen nur auf Erscheinungen“ ist eine irrthümliche — oder aber das „Ding an sich“, zu dem man nur durch Anwendung der Kategorien gelangt, beruht auf einer falschen Anwendung derselben und ist deshalb ein logisch unhaltbarer Begriff. Jeder Versuch, den Widerspruch, in den Kant sich an dieser Stelle verwickelt hat, zu lösen, wird sich deshalb mit einer eingehenden Untersuchung dieser beiden Punkte zu beschäftigen haben, einer Untersuchung, über deren eminente Bedeutung Niemand in Zweifel sein kann, weil sich im Verfolg derselben herausstellen muß, ob und inwieweit die Kantsche Erkenntnißtheorie gegen die von dieser Seite wider sie erhobenen Einwürfe mit Glück vertheidigt werden kann oder nicht. Auch im Nachfolgenden sei deshalb ein Versuch in dieser Richtung gemacht. Derselbe wird die in Rede stehende Frage in vier Abschnitten behandeln.

Im ersten von diesen wird das Verhältniß der Kantschen Kategorienlehre zu seinem „Ding an sich“ noch einmal kritisch beleuchtet werden, und zwar unter spezieller Berücksichtigung der von Kant versuchten Unterscheidung zwischen Noumenon und transscendentalem Objekt.

Im zweiten wird die Realität der Außenwelt kurz begründet und dadurch zugleich die Nothwendigkeit einer Revision der Kategorienlehre klar gelegt werden (und zwar einer Revision in real-idealistischem Sinne unter Beibehaltung des unentbehrlichen Begriffes der Apriorität).

Der dritte Abschnitt wird zunächst aus den bisherigen Resultaten die überraschende Konsequenz ziehen, daß das „Ding an sich“ Kants trotz seiner unbezweifelbaren Realität als „Ding an sich“ im eigentlichen (absoluten) Sinne nicht anerkannt werden kann. Er wird dann ferner den Ursprung der Täuschung, der Kant sich in dieser Beziehung hingab, und damit zugleich den Ursprung des großen Widerspruches, der sich durch die ganze Vernunftkritik zieht, in der Lehre von der Idealität der Zeit aufdecken und auf Grund einer eingehenden Erörterung der letzteren zu dem Ergebniß gelangen, daß der Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung

schärfer präzisirt und der Begriff der Idealität der Zeit ganz anders gefaßt und in wesentlich abweichendem Sinne ganz neu bestimmt werden muß.

Der vierte Abschnitt endlich bringt eine kurze Begründung des absoluten „Dinges an sich“ durch Darlegung der logischen Nothwendigkeit dieses Begriffes.

I. Abschnitt.

Vom „Ding an sich“ Kants und von seinem Verhältniß zur Kategorienlehre.

Will man sich von dem Werth und der logischen Berechtigung eines Begriffes Rechenschaft geben, so ist es vor allen Dingen nothwendig, daß man sich die Bedeutung desselben klar mache, daß man sie mit größter Bestimmtheit und voller logischer Schärfe erfasse. Wir fragen daher zuerst: Was haben wir zu verstehen, was verstand Kant selbst unter seinem Ding an sich?

Sehen wir uns zur Beantwortung dieser Frage in der Kr. d. r. V. um, so finden wir, daß der Verfasser derselben eine eigentliche Definition seines Begriffes an keiner Stelle gegeben hat, ja wir gewinnen sogar die Ueberzeugung, daß ihm zwei wesentlich verschiedene Begriffe vorschwebten, die er denn auch einerseits durch besondere Bezeichnungen und auch durch die Stellen, die er ihnen in seinem Buche anweist, äußerlich trennt, andererseits aber doch in den innigsten Zusammenhang bringt, ja in gewisser Weise geradezu konfundirt: ich meine die Begriffe des „Ding an sich“ oder Noumenon in der transscendentalen Aesthetik und Logik — und den Begriff des Unbedingten in der transscendentalen Dialektik. Schon aus der Einordnung des letzteren Begriffes unter die Begriffe der Scheinlogik geht hervor, daß er denselben im Gegensatz zu den beiden erstgenannten als einen unberechtigten ansah, und wenn wir die Kritik, die er demselben an oben genanntem Orte zu Theil werden läßt, beachten, so ergiebt sich in unzweideutiger Weise, daß er ihn als den Begriff eines „Noumenon in positiver Bedeutung“ fassen und als solchen

mit aller Entschiedenheit zurückweisen zu müssen glaubte. Er war mit dieser letzteren Meinung auch vollkommen im Recht; er übersah aber, daß die kritisirte „positive Bedeutung" nicht dem Begriff des Unbedingten als solchem anhängt, sondern erst durch eine falsche Anwendung desselben entsteht, daß dieser Begriff vielmehr als ein Begriff von negativer Bedeutung genau soviel Berechtigung hat wie sein Noumenon oder „Ding an sich", daß er sich aber von letzterem in ganz anderer, sehr wesentlicher, von ihm leider nicht klar erkannter Weise unterscheidet. Da ich auf diesen Punkt weiter unten noch zurückkommen werde, so lasse ich den Begriff des Unbedingten einstweilen ganz außer Betracht und wende mich vor der Hand dem Noumenon in negativer Bedeutung, dem eigentlichen Ding an sich Kants ausschließlich zu.

In Rücksicht auf dieses nun ergiebt sich aus den Ausführungen in der transscendentalen Aesthetik ganz klar, daß er unter demselben das einzelne Ding, so wie es wirklich objektiv oder, wie er sagt, „an sich" ist, und im Gegensatz dazu unter Erscheinung eben dasselbe einzelne Ding, so wie wir es der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntnißvermögens gemäß vorstellen, (so wie es in unserer Vorstellung **erscheint**), versteht. Er nahm hiernach ursprünglich ohne Frage für jedes von uns vorgestellte Ding ein ihm zu Grunde liegendes „Ding an sich" an, schloß aber, geleitet durch seine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, daß beide: das Ding an sich und seine Erscheinung in unserer Vorstellung sich nicht deckten. — Ganz in demselben Sinne wird dann später, in dem Kapitel über Phänomena und Noumena, das Noumenon in negativer Bedeutung als ein „Ding, sofern es nicht Objekt einer sinnlichen Anschauung ist", als ein „zwar nur negativer", aber „die Sinnlichkeit in Schranken setzender" und zu diesem Zweck „unvermeidlicher" und „nothwendiger" Begriff bezeichnet. Außerdem greift Kant an dieser Stelle auch noch ausdrücklich und ganz direkt auf die transscendentale Aesthetik und die ihr zu Grunde liegende Anschauungsweise zurück. Denn ebendaselbst (S. 208) heißt es ausdrücklich: „Die Sinnlichkeit und ihr Feld — nämlich das der Erscheinungen — wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern auf die Art gehe,

wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik ꝛc." Diese ganze Anschauungsweise wird nun aber thatsächlich durch die Kategorienlehre „radikal zerstört",*) denn der Grundgedanke dieser letzteren ist der, daß unsere reinen Verstandesbegriffe lediglich den „Werth subjektiver Formen der Verstandeseinheit" (234) besitzen, daß sie nichts weiter sind als der abstrakte Ausdruck gewisser Verknüpfungsfunktionen unseres Verstandes**) und daß die in ihnen gedachte Einheit einer Vielheit von Einzelvorstellungen demgemäß einzig und allein als eine von unserem Verstande für die Zwecke des Selbstbewußtseins allererst (unter Beihülfe der „produktiven" Einbildungskraft) geschaffene, d. h. als eine ausschließlich subjektive Einheit, der keinerlei außerhalb unserer Vorstellung gegebene, im eigentlichen Sinne objektive Einheit entspricht, angesehen werden muß. — Damit ist ihnen aber jede Gültigkeit und Bedeutung für wirkliche, d. h. unabhängig von unserer Vorstellung existirende Dinge (für „Dinge an sich" in Kants Sinne) abgesprochen, und die Möglichkeit, mit ihrer Hülfe über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinauszukommen, ein für alle Mal zerstört — ein Resultat, das durch die in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Behauptung: „die Kategorien gingen nur auf Erscheinungen und könnten auf Dinge an sich selbst gar nicht angewandt werden" stets aufs Neue nachdrücklichst hervorgehoben wird.

Und als ob es an den allgemeinen Ausführungen über diesen Punkt noch nicht genug wäre, wird noch speziell auseinandergesetzt, daß auch der Ding- oder Objekt-Begriff, der Begriff von einem „Gegenstand überhaupt" oder „transscendentalen Objekte" durchaus nichts anderes sei als der Ausdruck einer bloß subjektiven Bewußtseinseinheit und keineswegs etwa als subjektiver Repräsentant einer

*) Vergl. Lehmann: „Die Lehre Kants vom Ding an sich" — ein Schriftchen, das sehr bemerkenswerthe Ausführungen über diesen Punkt in ebenso klarer als übersichtlicher Darstellung enthält — Ausführungen, auf die ich als Ergänzung meiner eigenen hierdurch besonders hinweisen möchte.

**) Vergl. Kr. d. r. V.: „Die reine Synthesis, allgemein ausgedrückt, giebt den reinen Verstandesbegriff" (77).

unabhängig von unserem Selbstbewußtsein gegebenen objektiven Einheit betrachtet werden könne. (Vergl. S. 101: Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande — ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität, verschaffen kann. — Diese Beziehung aber ist nichts anderes als die nothwendige Einheit des Bewußtseins. — — Da nun diese Einheit als a priori nothwendig angesehen werden muß [weil die Erkenntniß sonst ohne Gegenstand wäre] rc.).

Woher es kam, daß Kant selbst sich über die absolute Unvereinbarkeit seiner Kategorienlehre mit der Anschauungsweise der transscendentalen Aesthetik täuschen konnte und die Resultate beider vereinigen zu können glaubte, werden wir nachher noch sehen. Daß er es aber faktisch that, geht aus der Antinomienlehre, ja aus der ganzen transscendentalen Dialektik, der durchweg die der Aesthetik entspringende Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich zu Grunde liegt, ganz besonders auffallend aber aus dem Kapitel über Phänomena und Noumena hervor. Denn hier werden prinzipiell die Resultate der Kategorienlehre durchaus aufrecht erhalten, ja es wird sogar noch wiederholt ausdrücklich erklärt, daß die Kategorien für Dinge an sich selbst keine Bedeutung besäßen, und daß der Verstand in Ansehung derselben von seinen Kategorien keinen Gebrauch machen könne (784) — trotz alledem aber wird gleichwohl das lediglich mit Hülfe eben dieser Begriffe zu denkende Ding an sich als ein „unvermeidliches" und „nothwendiges" erklärt und ausdrücklich hervorgehoben, daß der Verstand (dessen Funktionen doch eben in den Kategorien ihren abstrakten Ausdruck finden) durch jenen Begriff der Sinnlichkeit Schranken setze, daß er ihn deshalb denken müsse rc. (783).

Eben diesen Bemühungen, beide diametral entgegengesetzten Anschauungsweisen zu verbinden, entspringt denn auch das Bestreben, das Ding an sich oder Noumenon vom „transscendentalen Objekt", das ja vorher für eine bloß subjektive Vorstellungseinheit erklärt war, zu trennen, um jenem dadurch im Gegensatz zu diesem ein von unseren Vorstellungen unabhängiges, im gewöhnlichen Sinne objektives Dasein zu sichern. Dieser Versuch mußte aber noth-

wendig mißglücken, weil wir zu beiden Begriffen nur durch Anwendung des Kausalitäts- und Wechselwirkungsbegriffes gelangen, und weil das Noumenon in negativer Bedeutung thatsächlich nichts anderes ist als der abstrakte Begriff eben jenes „transscendentalen Objektes", das der Verstand zu dem Bilde des Dinges, das die Sinnlichkeit uns liefert, hinzudenkt — aber freilich nicht als etwas, was selbst bloße Vorstellung, bloß vorgestellte oder gedachte Einheit ist, sondern vielmehr als etwas, was unabhängig von unserm Vorstellen als ein realiter Gegebenes existirt. (Denn dies und nichts anderes bedeutet eben der Begriff von einem Gegenstand überhaupt, d. h. der Ausdruck „Objekt".) Daß Kants Bestreben in dieser Beziehung mißglückt ist, geht aber schon aus dem Faktum hervor, daß er selbst beide Begriffe nicht auseinanderzuhalten vermag, sondern sie beständig konfundirt — und es verräth sich auch außerdem in unzweideutiger Weise in der Unklarheit und Verworrenheit des ganzen Abschnitts, in dem ein beständiges Schwanken zwischen extrem und gemäßigt idealistischen Anschauungen zu Tage tritt*) und auch zweideutige vermittelnde Wendungen, die im Grunde beiden Standpunkten widersprechen, nicht fehlen.**) Diese ganze Verwirrung aber erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß sie dem durchaus berechtigten Kampf wider die alte Wahnvorstellung besonderer, unsern Allgemeinbegriffen entsprechender Dinge entsprang. Denn weil diese daraus entstanden war, daß man bloß gedachte, lediglich den Zwecken des Selbstbewußtseins dienende Begriffseinheiten für den Ausdruck realer, objektiv gegebener Einheiten nahm, so verfiel Kant, durch die richtige Erkenntniß dieses Umstandes verleitet, nunmehr ins entgegengesetzte Extrem, nämlich auf die ganz ungeheuerliche Behauptung, daß alle von uns gedachte Einheit einer Vielheit von Einzelwahrnehmungen lediglich subjektive, aller

*) Vergl. Lehmann: „Die Lehre Kants vom Ding an sich."

**) Vergl. die Behauptung: „daß sich selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, gar nicht einsehen lasse" (Kr. 784), sowie ferner das Aufwerfen der Frage: „ob bei Abstrahirung von der Sinnlichkeit überhaupt noch ein Objekt übrig bleibe" (Kr. 209).

objektiven Grundlage entbehrende Begriffseinheit sei. — Den Irrthum einer sich selbst mißverstehenden Vernunft, die sich selbst Objekte für ihre allgemeinen Begriffe (auch für den Objektsbegriff selbst) fingirte, diesen Irrthum, der einzig und allein einer falschen Anwendung des Objektbegriffes entsprang, führte er fälschlicherweise auf den Objektbegriff selbst zurück und glaubte ihn nicht anders vernichten zu können als dadurch, daß er letzteren selbst seiner wahren Bedeutung nach zerstörte. In dieser wunderlichen Konfundirung der unseren reinen Verstandesbegriffen zu Grunde liegenden objektiven Einheiten mit den in den Allgemeinbegriffen als solchen zum Ausdruck kommenden subjektiven Bewußtseinseinheiten haben wir den Kern der ganzen Kategorienlehre und den Schlüssel zu der erstaunlichen Thatsache, daß Kant unsere reinen Verstandesbegriffe auf eben dieselben Dinge unanwendbar erklärte, zu denen wir doch allein durch Anwendung derselben gelangen — ein verhängnißvoller Irrthum, der sich mit der richtigen Einsicht in das Wesen der Kategorien in wunderlicher Weise verquickte und, wie wir weiter unten sehen werden, noch andere in hohem Grade bedenkliche Konsequenzen nach sich ziehen sollte.

II. Abschnitt.

Von der Realität der Außenwelt. (Die Kategorie subjektiver Ausdruck eines objektiv realen Verhältnisses.)

Die Ausführungen des ersten Abschnittes, die Aufdeckung des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen der Kantschen Kategorienlehre und seiner Lehre vom „Ding an sich" haben uns vor das unausweichliche Dilemma gestellt, uns für eine von beiden Lehren (und damit zugleich gegen die andere) zu entscheiden. Diese Entscheidung aber kann nach dem Vorhergehenden meines Erachtens gar nicht anders ausfallen als zu Gunsten des „Ding an sich". Denn mit dem Ding an sich in Kants Sinne steht und fällt, wie wir sahen, die Realität der Außenwelt, und diese ernsthaft in Zweifel zu ziehen, haben ohnehin nur sehr Wenige den Muth.

Selbst einer unserer rücksichtslosesten Denker, selbst Schopen-

hauer, machte an diesem Punkte Halt. Fest auf dem Boden der Kantschen Kategorienlehre stehend, erklärte er die Realität der Außenwelt „keines strengen Beweises fähig", aber sie ernsthaft in Frage zu stellen, fiel ihm darum doch nicht ein. Gegen eine solche Zumuthung empörte sich der gesunde Menschenverstand in ihm, und er gab der Stimme des an anderer Stelle so bitter Verspotteten Gehör und bediente sich sogar in Bezug auf das Ding an sich eines Analogieschlusses, was vom Standpunkt der Kategorienlehre als ganz unzulässig bezeichnet werden muß. Denn jeder derartige Schluß schließt von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen oder umgekehrt — schließt man also aus der Thatsache, daß der Erscheinung unseres Körpers ein Ding an sich in Kants Sinne zu Grunde liegt, auf die Existenz realer, auch den übrigen körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegender Objekte, so setzt man ein Kausal-Verhältniß zwischen Ding an sich und Erscheinung voraus, was den Behauptungen der Kategorienlehre diametral widerspricht. Immer also wird es darauf ankommen, ob es gelingt, diese Behauptungen **zu entkräften,** und der gesunde Menschenverstand, so sehr er hierbei in seinem Rechte ist, kann gleichwohl doch auch in diesem Falle nicht davon dispensirt werden, dieses sein gutes Recht als solches *zu erweisen.* —

Hierzu genügt nun freilich schon der einfache Hinweis auf die Thatsache, daß wir obigen Analogieschluß vollziehen *müssen,* weil wir das Verhältniß unseres eigenen Körpers zu unserm geistigen Ich *gar nicht anders denn als ein kausales auffassen* können, wenn anders wir nicht beide *als zwei unabhängig von einander existirende Dinge auffassen wollen,* eine Auffassung, die aber erst recht die selbstständige Realität alles Körperlichen, ja sogar seine Realität als eines „*an sich*" Körperlichen zur nothwendigen Voraussetzung hat. Sehen wir aber von dieser dualistischen Anschauungsweise ab, fassen wir unsern Körper (der Lehre von der Idealität des Raumes gemäß) als Erscheinung, so kann er gar nicht anders denn als Erscheinung unseres Ich, d. i. als Resultat der Einwirkung desselben auf unsere Sinnesorgane angesehen werden, weil es widersinnig ist, daß ich mir von mir selbst eine Vorstellung machen sollte, die von meinem Vorstellungs-

vermögen gleich andern völlig nichtigen Vorstellungen, denen gar keine Realitäten korrespondiren, ganz willkürlich erzeugt wäre, ohne mit meinem wirklichen Wesen in nothwendigem Zusammenhang zu stehen und von ihm in gewisser Weise bestimmt, d. i. eben bewirkt und hervorgerufen zu sein. — Hiermit ist nun aber die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes für wirkliche Dinge, d. i. über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinaus, bewiesen,*) und hierauf beruht es denn auch allein, daß wir, wie Kant selbst ja ausdrücklich betont, unsere Vorstellungen von Dingen als Erscheinungen, „denen etwas Reales zu Grunde liegt," ansehen müssen. Kants Fehler bestand demnach darin, daß er sich über den Grund dieser Denknothwendigkeit täuschte und das Verhältniß zwischen Ding an sich und

*) Dieser Beweis stützt sich im Wesentlichen auf denselben Grund wie der, den Kant selbst in seiner „Widerlegung des Idealismus" geführt hat: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein — weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden soll. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich" 2c. (773, 209). Dieser Beweis ist vom Kantschen Standpunkt freilich schon darum unzulässig, weil Kant ja ausdrücklich alle zeitliche Bestimmung für bloße Vorstellung erklärt hatte und deshalb auch nicht berechtigt war, aus der zeitlichen Bestimmtheit irgend eines Dinges auf irgend ein „an sich" reales Dasein (in seinem Sinne) zu schließen. Daher war Schopenhauer mit seiner Polemik diesem Beweis gegenüber formell im Recht. Was aber letzteren rechtfertigt und ihm in Kants eigenen Augen Beweiskraft verlieh, ist, daß Kant selbst thatsächlich das zeitlich bestimmte Dasein des vorstellenden Subjektes für mehr als „bloße" Vorstellung hielt, daß er es als Erscheinung eines „an sich" realen, nicht zeitlich bestimmten Daseins betrachtete, und daß er **deshalb** auch das Beharrliche, das man mit vorstellen muß, wenn man zeitlich bedingtes Dasein vorstellen will, für mehr als bloße Vorstellung erklären zu müssen glaubte. Freilich liegt hierin ebenfalls ein Analogieschluß, der von der Wirkung auf die Ursache schließt, versteckt, und so hat denn auch diese „Widerlegung des Idealismus" nur unter der Bedingung, daß die Kategorien für Kants Dinge an sich gelten, einen Sinn. Hiermit stimmt denn auch, was er R. 188 + 189 (205—7) über den Begriff der Wirklichkeit sagt.

Erscheinung (beide Worte im Sinne der transscendentalen Aesthetik verstanden) als ein nicht kausales ansehen zu können glaubte.

Das Irrthümliche des extrem idealistischen Standpunktes der Kategorienlehre läßt sich aber auch noch auf andere Weise einleuchtend machen. Denn der Kern derselben, die Behauptung, daß unsere reinen Verstandesbegriffe lediglich der Ausdruck subjektiver Bewußtseinseinheiten seien, führt mit Nothwendigkeit zu der Annahme hin, daß unsere Sinnlichkeit uns bloß ein ungeordnetes Chaos von Einzelwahrnehmungen, die durch kein gesetzliches Band verbunden wären, bieten würde, wenn sie nicht um der nothwendigen Einheit des Selbstbewußtseins willen durch den Verstand a priori derartig bestimmt wäre, daß sie alle Wahrnehmungen in ganz bestimmten, regelrecht geordneten Verhältnissen perzipiren müßte, oder, mit anderen Worten, sie drängt zu der Konsequenz, daß auch die äußerliche Anordnung und die Regelmäßigkeit in der Folge bestimmter Wahrnehmungen unsere eigene ist, daß sie nicht dem, was unsern Vorstellungen als „an sich" Gegebenes zu Grunde liegt, angehört, sondern daß sie allererst durch uns, durch die Spontaneität unseres Denkens **entsteht.***) Jene Behauptung

*) Daß dies in der That die Meinung Kants war, geht aus seinen Auseinandersetzungen aufs Unzweideutigste hervor. Denn nur aus diesem Grunde bedarf er einer besonderen, im Gegensatz zur empirischen produktiven, d. i. selbstthätigen, reinen Einbildungskraft, die aus eigner Initiative das Mannigfaltige der reinen Anschauung schafft und dadurch indirekt (vermittelst des „sinnlichen Schemas") jene äußere Regelmäßigkeit in die Vielheit der Wahrnehmungen hineinbringt, die allererst die Anwendung der Kategorien möglich macht, weil ja mittelst derselben der Verstand eben diese äußere Regelmäßigkeit als innere Gesetzmäßigkeit denkt. Beweis dafür: die Darlegungen über figürliche und intellektuelle Synthesis (Kr. 746) und das ganze wunderliche Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, das nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn hat. Freilich ist dabei immer nur von der Bestimmung des „inneren Sinnes" durch den Verstand die Rede — aber es ist augenscheinlich, daß Kant die „äußere Sinnlichkeit" dadurch zugleich mit bestimmt glaubte, indem ja beispielsweise die Behauptung, daß auch der Dingbegriff lediglich der Ausdruck einer subjektiven Bewußtseinseinheit sei, die Annahme, daß auch die Regelmäßigkeit der räumlichen Verhältnisse einen subjektiven Ursprung habe, zur nothwendigen Voraussetzung hat. Diese

ist aber zudem eine durchaus willkürliche, deren Begründung durch die transscendentale Deduktion der Kategorien als eine zutreffende nicht anerkannt werden kann. Denn wenn wir auch bereitwillig zugeben, daß Einheit der Apperzeption nur möglich ist, wenn alle unsere Vorstellungen von uns selbst durch Einheitsfunktionen unseres Geistes unter einander verbunden und dadurch eben in einem Bewußtsein vereinigt oder, was dasselbe ist, als unsere Vorstellungen erkannt werden können, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß jede Einheit, die durch Vorstellungsverbindungen zum Bewußtsein gebracht wird, eine durch unsern Verstand für die Zwecke der Bewußtseinseinheit allererst **geschaffene** ist, der keinerlei objektive Einheit entspricht. Denn für den Zweck der Bewußtseinseinheit wird nur erfordert, daß das Mannigfaltige in Gedanken verbunden werden könne: darüber aber, ob das, was wir in Erfüllung dieses Zweckes den Gesetzen unseres Verstandes gemäß verknüpfen, auch seinem „An sich", d. h. seiner ihm eigenthümlichen Natur nach in entsprechender Weise zusammengehöre oder nicht, darüber ist durch die Selbstbewußtseins-Einheit a priori nichts bestimmt.

Es ist somit von dieser Seite durchaus kein Grund gegeben, der unsere Ueberzeugung, daß die in der Kategorie zum abstrakten Ausdruck kommende Einheit als subjektiver Repräsentant einer unabhängig von unserm Vorstellen gegebenen objektiven Einheit anzusehen sei, zu erschüttern geeignet wäre. Man wird an derselben aber um so entschiedener festhalten müssen, wenn man bedenkt, daß die von Kant vertretene Anschauung unserm Bewußtsein über die wahre Bedeutung der Kategorien ganz direkt widerspricht. — Es ist nämlich keine Frage, daß wir unter Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung*) reale, unabhängig von unserm Denken ge-

---

ganze Auffassungsweise aber hängt mit der wunderlichen Annahme eines besonderen „inneren Sinnes", von der noch ausführlich die Rede sein wird, zusammen.

*) Diese drei sind meiner Ueberzeugung nach die einzigen wirklichen Kategorien, eine Ansicht, die freilich an dieser Stelle nur ausgesprochen, nicht begründet werden kann. Vergl. dazu den weiter unten folgenden Aufsatz: Ueber die Kategorien.

gebene, von unserm Verstand nur aufgefaßte, nicht aber allererst gesetzte Beziehungen verstehen, eine Thatsache, von deren Richtigkeit sich Jeder durch eigenes Nachdenken leicht überzeugt. Wenn ich z. B. zwischen bestimmten Erscheinungen ein Kausalverhältniß statuire, so denke ich, daß es in der Natur, in der eigenthümlichen Beschaffenheit der in Betracht kommenden Faktoren begründet ist, daß alle Mal, wenn die gleiche Konstellation der Umstände gegeben wird, derselbe bestimmte Zustand, der vorher nicht war, in die Erscheinung tritt, d. h. eben als nothwendige Wirkung erfolgt. Im Zusammenhang hiermit bin ich mir denn auch mit voller Klarheit bewußt, daß es nicht in der Macht meines Verstandes liegt, sich die Bedingungen für die Anwendung seiner Kategorien selbst zu schaffen, die Umstände, von denen diese Anwendung abhängt, selbstthätig herbeizuführen oder, was dasselbe ist, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen a priori zu bestimmen, sondern daß vielmehr in jedem Falle eine von unserm Verstande unabhängige, objektive Nöthigung gegeben sein muß, die unsern Verstand allererst in Thätigkeit setzt, indem sie ihn zwingt, ein in der Natur des betreffenden objektiv Realen begründetes Verhältniß vermöge seiner ihm eigenthümlichen Verknüpfungsfunktionen als solches zu erkennen. Daß dies so ist, geht aber schon aus dem Umstand hervor, daß der gesetzmäßige Zusammenhang der Wahrnehmungen von **ihrem Inhalt** abhängt, was nur möglich ist, wenn ein objektiv Reales und nicht der Verstand diesen Zusammenhang bestimmt. Denn dieser Inhalt hat einen in Bezug auf unser Denkvermögen in allen Fällen „objektiven" Ursprung, da ja die Empfindung, wie Kant sich ausdrückt, „gegeben" sein muß und in keinem Falle durch die bloß formale Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand mit gegeben werden kann. Das, was durch „Affektion der Sinnlichkeit" die wirkliche Empfindung allererst erzeugt, muß also jedenfalls als ein im Gegensatz zum Verstande „von außen" auf die Sinnlichkeit Einwirkendes, mithin als ein unabhängig vom Verstande realiter Gegebenes, mit diesem aber in Kausalbeziehung Stehendes gedacht werden, und da an seiner objektiv realen Existenz so wenig wie an der Realität seiner kausalen Beziehungen zu unserm Vorstellungsvermögen gezweifelt werden

kann, so ergiebt sich damit die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinaus von selbst.*)

Durch alle diese Erwägungen wird demnach der extreme Idealismus der Kantschen Kategorienlehre von Grund aus zerstört. Dagegen bleibt, was besonders hervorgehoben werden muß, dasjenige, was diese Lehre Wahres enthält: der Nachweis der bloß formalen Bedeutung unserer reinen Verstandesbegriffe, ihrer Allgemeingültigkeit und Apriorität, von jeder berechtigten Kritik derselben durchaus unberührt. Denn die Sache stellt sich, unsern Erörterungen zu Folge, nunmehr so:

Die Kategorien gehen keineswegs bloß auf Erscheinungen in Kants Sinne, sondern sie sind es im Gegentheil einzig und allein, die uns, wie überhaupt über das unmittelbar Gegebene, so auch über das Gebiet bloßer Vorstellungen hinausführen in das Gebiet objektiver Realität. Reine Verstandesbegriffe im eigentlichsten Sinne, die als solche nur für ein Denkvermögen gleich dem unsern Werth und Bedeutung besitzen, abstrakte Bezeichnungen der Einheitsfunktionen unseres Verstandes, der seiner eigenthümlichen Natur gemäß, die innere Einheit des Mannigfaltigen nur unter der Form gesetzmäßiger Beziehungen denkt, nicht aber ihrem Wesen nach erkennt — an sich leere Gedankenformen, die allein durch ihre Anwendung auf das sinnlich oder in der Reflexion Gegebene Inhalt bekommen und positive Bedeutung gewinnen — dies alles bleiben sie trotzdem aber doch: denn alle diese Fakta werden durch den Umstand, daß der Verstand die betreffenden Beziehungen zwischen dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht erst schafft, sondern sich lediglich ihr Vorhandensein zum Bewußtsein bringt, nicht im Geringsten alterirt.

*) Ob die betreffende äußere „Ursache" ebenfalls in unserm eigenen Innern zu suchen ist, wie der extreme Idealismus behauptet, oder ob sie der Außenwelt angehört, ist dabei für die Sache selbst ganz gleichgültig. Denn von unserm Denkvermögen muß sie in jedem Fall unabhängig gedacht werden, und die in Frage kommenden Beziehungen sind daher im einen wie im andern Fall nicht erst durch unsere Verstandesthätigkeit geschaffene, sondern ihr vorhergehende, oder, mit Kant zu reden, nicht Beziehungen zwischen Erscheinungen, sondern solche zwischen Dingen an sich.

Hieraus aber ergiebt sich die Allgemeingültigkeit und Apriorität der Kategorien auch für unsern Standpunkt von selbst. Denn Erfahrung kommt ja allein durch die verknüpfende Thätigkeit unseres Verstandes, durch die instinktive Ausübung seiner Einheitsfunktionen, die in den Kategorien ihren begrifflichen Ausdruck finden, zu Stande und setzt mithin außer der Natur unseres Verstandes auch den durchgehenden inneren Zusammenhang alles Mannigfaltigen, der in den Kategorien gedacht, d. i. zum Bewußtsein gebracht wird, bereits voraus; ohne diesen Zusammenhang gäbe es also gar keine Erfahrung, und wir sind mithin völlig gewiß, daß die Gesetze oder Regeln der Verknüpfung, durch die wir jenen Zusammenhang denken, für alles, was uns in der Erfahrung vorkommen kann, ohne Ausnahme Geltung haben, weil Dinge, die diesen Gesetzen nicht unterworfen wären, gar nicht mit andern in Zusammenhang stehen, mithin auch in keiner Erfahrung vorkommen, ja nicht einmal in der einfachen Wahrnehmung gegeben werden könnten.

III. Abschnitt.

Von der Bedingtheit aller Einzeldinge und der Unbedingtheit des absoluten Dinges an sich. (Werth und Bedeutung der Lehre von der Idealität der Zeit.)

Nach unsern bisherigen Erwägungen ist also die Realität der Außenwelt gewiß. Wir wissen nicht allein, daß wir Vorstellungen von Dingen haben, sondern wir wissen auch, daß diese Vorstellungen keine bloßen Hirngespinnste sind, sondern daß ihnen reale Dinge zu Grunde liegen, die unabhängig von den Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, existiren, d. h. eben, mit Kant zu reden, „Dinge an sich“. Indem wir aber dieses Wort zu realisiren d. h. uns seinen Begriff deutlich zum Bewußtsein zu bringen versuchen, wird uns alsobald klar, daß dasselbe doppelsinnig ist, daß es neben der relativen, der zufolge das „Ding an sich“ im Gegensatz zur „Erscheinung“ steht, noch eine absolute Bedeutung besitzt, und daß die Einzeldinge, die unsern Vorstellungen objektiv zu Grunde liegen,

zwar allerdings als Dinge an sich im relativen, nicht aber als Dinge an sich im absoluten Sinne, d. h. nicht als völlig selbstständige, unbedingt reale Dinge gedacht werden können.

Kant beachtet diesen Doppelsinn des Wortes nicht. Das Unbedingte taucht bei ihm namentlich erst in der transscendentalen Dialektik auf, wo es als ein „bloß regulatives Prinzip der Vernunft“ erklärt wird, als ein Begriff, der auf die objektive Realität eines ihm entsprechenden, thatsächlich unbedingten Dinges keinerlei sichere Anwartschaft geben soll. Unter dem „Ding an sich“ dagegen versteht er lediglich das reale Einzelding, so wie es wirklich d. h. objektiv ist im Gegensatz zu unserer Vorstellung desselben, oder was dasselbe ist, zur „Erscheinung“ desselben in unserer Anschauung. Trotzdem verschmilzt ihm der Begriff des Unbedingten unversehens mit dem Begriff seines Dinges an sich: denn er nimmt thatsächlich an, daß letzteres unbedingt sei. Weil wir nämlich seiner Meinung nach vom „Ding an sich“ absolut gar nichts wissen können, so giebt er sich der Ueberzeugung hin, daß für dieses Ding mit gleichem Recht Unbedingtheit wie Bedingtheit des Daseins vorausgesetzt werden, d. h. daß das Ding an sich im relativen Sinne, das objektiv reale Einzelding als solches recht wohl ohne Widerspruch zugleich als ein Ding an sich im absoluten Sinne gedacht werden könne, wennschon wir seines unbedingten Seins in keiner Weise positiv gewiß werden könnten — denn dies und nichts anderes ist der Sinn seiner Lehre von der Idealität der Zeit. Die ganze Argumentation aber ist fehlerhaft, weil die ihr zu Grunde liegende Behauptung, daß wir von den „Dingen an sich“ nichts wissen könnten, in dieser ganz allgemeinen Fassung nicht als richtig anerkannt werden kann. Dieselbe ist nämlich nur zutreffend, soweit es sich um die qualitative Beschaffenheit derselben handelt; denn diese erkennen wir ja allerdings lediglich durch die Wirkungen auf unsere Sinnlichkeit d. h. durch unsere sinnlichen Empfindungen, in denen das Wesen des vorstellenden Subjektes durch die Natur der Außenwelt in objektiver Weise beeinflußt, das Objekt aber subjektiv bedingt vorgestellt wird, beide folglich nicht so, wie sie unabhängig von den betreffenden wechselseitigen Beziehungen „an sich“ sein mögen, erscheinen. Sehen wir demnach

von den Vorstellungen, in denen diese gegenseitigen Beziehungen zum Ausdruck kommen, ab, so ist uns jede positive Erkenntniß vom Wesen des perzipirenden Subjektes so gut wie von dem des Objektes unmöglich. Hieraus folgt aber noch keineswegs, daß beide ihrer objektiv realen Natur nach ohne Widerspruch als Dinge an sich im absoluten Sinne gedacht werden können, wie Kant das faktisch voraussetzte. Denn wenn wir auch nicht wissen können, wie die den betreffenden Erscheinungen zu Grunde liegenden Realitäten als solche beschaffen sein mögen, eins wissen wir trotz alledem doch ganz gewiß, dieses nämlich: daß alle unseren Vorstellungen zu Grunde liegenden Dinge zu anderen in ganz bestimmten, in den beiderseitigen Naturen begründeten Beziehungen stehen, daß sie nicht bloß nach außen wirken sondern auch ihrerseits von außen Einwirkungen empfangen, daß sie sämmtlich veränderlich und „in der Zeit“ entstanden sind und daß sie eben deshalb unter keinen Umständen als absolut reale, ihrem Dasein und Wesen nach von anderen durchaus unabhängige Dinge gedacht werden können. Denn dies alles folgt aus der Anwendung des Kausalitätsbegriffes und des von ihm vorausgesetzten Wechselwirkungsbegriffes auf reale Dinge von selbst.*) Und so ergiebt sich denn an dieser Stelle das überraschende Resultat, daß die „Dinge an sich“ Kants nicht allein trotz ihrer unzweifelhaften Realität, sondern vielmehr gerade wegen derselben als Dinge an sich im absoluten Sinne nicht anerkannt werden können, indem eben dieselben reinen Verstandesbegriffe, die ihnen die Realität sichern, dieselbe zugleich als eine nur bedingte kennzeichnen, während doch gerade Unbedingtheit, völlige Selbstständigkeit des Daseins als das wahre Kennzeichen des absoluten Dinges an sich angesehen werden muß.

*) Siehe Anhang. Hiermit stimmt denn auch vortrefflich, daß, wie Lange (Gesch. d. Materialismus) hervorgehoben hat, alle Qualitäten, die wir den Dingen beilegen, sich, wenn man näher zusieht, in Kräfte auflösen, bezw. sich auf solche zurückführen lassen, d. h. sich als Beziehungen der Dinge zu anderen Dingen erweisen. Auch die Materialisten sind deshalb genöthigt, ihre Atome mit Grundkräften begabt vorzustellen, eine Annahme, durch die sie, ohne sich dessen bewußt zu werden, das Fundament des Materialismus untergraben.

Man könnte sich wundern, daß Kant sich diese einfachen Thatsachen nicht zum Bewußtsein brachte, wenn nicht seine Kategorienlehre zu seinem diesbezüglichen Gedankengang den Schlüssel gäbe und den Grundfehler desselben klar enthüllte. Denn in dieser hatte er ja ausdrücklich erklärt, daß die Kategorien nicht auf seine Dinge an sich angewandt werden dürften, d. h. er hatte jede Brücke zwischen Erscheinung und Ding an sich (in seinem Sinne) gewaltsam zerstört. Was Wunder, daß er sich nun berechtigt glaubte zu schließen, daß jene Dinge (oder doch einige derselben) recht wohl unbedingt sein könnten, trotzdem sie in unserer Vorstellung zeitlich und räumlich bedingt erscheinen und trotzdem wir die „transscendentalen Objekte" dieser Erscheinungen den Gesetzen der Kausalität und Wechselwirkung unterworfen, d. h. von andern, außer ihnen existirenden Dingen abhängig denken müssen —: die „transscendentalen Objekte" waren ja nach seiner Meinung nicht identisch mit seinen Dingen an sich! Von letzteren konnten wir ja, seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge nichts — aber auch gar nichts — wissen, es war mithin — so dachte er — eben so wohl möglich, bei ihnen Unbedingtheit wie Bedingtheit des Daseins vorauszusetzen. Und so zeitigte denn der extreme Idealismus der Kategorienlehre die allerbedenklichsten Früchte, insofern er Kant verhinderte, den Begriff seines „Dinges an sich" als einen lediglich relativen zu erkennen, ihn demzufolge von dem eines Dinges an sich in absoluter Bedeutung streng zu unterscheiden und letzteren, wie es doch seiner wahren Bedeutung entspricht, klar und bestimmt mit dem des Unbedingten zu identifiziren, eine Ungenauigkeit des Denkens, die die weitere Folge hatte, daß er das Unbedingte einerseits für ein Ungewisses und Unbeweisbares, für ein bloß regulatives Prinzip der Vernunft erklärte, andererseits aber doch die Möglichkeit des unbedingten (nämlich des zeitlosen und unveränderlichen) Seins wenigstens für einen Theil seiner „Dinge an sich" (nämlich für die denkenden) aufrecht erhalten bezw. deduziren zu können glaubte. Das Irrthümliche dieser ganzen Anschauungsweise ist schon ausführlich besprochen worden; trotzdem muß an dieser Stelle, der Wichtigkeit der Sache wegen, noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Grund zu derselben nicht erst in der Kategorienlehre gelegt

wurde, sondern daß er bereits in der transscendentalen Aesthetik selbst gelegt war — und zwar in den Darlegungen über die Idealität der Zeit. Denn schon bei Gelegenheit dieser letzteren wird ganz ausdrücklich erklärt: „Die Zeit hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung.... Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen, mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme...." (Kr. 45), d. h. es wird zu verstehen gegeben, daß eben dasselbe einzelne Ding (unser geistiges Selbst), das wir vermöge der uns eigenthümlichen Form der Wahrnehmung zeitlich bedingt vorstellen, recht wohl an sich „außer aller Zeit" und mithin absolut unveränderlich gedacht werden könnte. Dies ist nun, wie an sich klar ist, schon ganz der Standpunkt der Kategorienlehre, und doch — merkwürdig genug! — scheinbar zugleich derjenige, der oben kurz als Standpunkt der transscendentalen Aesthetik bezeichnet wurde und dessen Unvereinbarkeit mit jenem von den verschiedensten Seiten unwiderleglich dargethan worden ist. — Es ist von höchster Wichtigkeit, dieses Faktum etwas näher ins Auge zu fassen.

Denn indem wir uns zum Bewußtsein bringen, daß jene Verbindung widerstrebender Elemente, die sich durch die ganze Kritik der reinen Vernunft zieht und zahllose Widersprüche und Dunkelheiten im Gefolge hat, gleichsam in nuce bereits in der Lehre von der Idealität der Zeit enthalten ist, wird uns zugleich klar, daß nur in ihr der Quell des verhängnißvollen Irrthums, der Kant bestimmte, Unvereinbares für vereinbar zu halten, entdeckt und damit zugleich das Räthsel, das die Vernunftkritik der Philosophie bisher aufgegeben hat, befriedigend gelöst werden kann. Sehen wir uns daher die Ausführungen Kants etwas genauer an. — Dieselben sind auffallend genug. Denn behaupten, daß das, was wir durch Erfahrung als veränderlich kennen, „an sich" (d. h. in Wahrheit) unveränderlich sei, heißt ja nichts anderes als erklären, daß wir es irrthümlicherweise zeitlich bedingt vorstellen, während es in Wahrheit zeitlich unbedingt sei, womit

zugleich die reale Existenz der Veränderungen (unabhängig von jener irrthümlichen Vorstellung) geleugnet und versichert wird, daß sie sämmtlich nur in dieser und nur vermöge unserer eigenthümlichen Art, das Reale vorzustellen, als solche existiren. — Daß aber diese Behauptung eine geradezu ungeheuerliche ist, indem wir uns in Wahrheit gar nichts bei ihr denken können, wird jeder Unbefangene zugestehen müssen. Denn wir sind der realen aber nur vorübergehenden Existenz sämmtlicher Veränderungen, von denen wir durch „äußere“ oder „innere“ Erfahrung Kenntniß haben, unbezweifelbar gewiß, d. h. eben wir wissen, daß sie wahr und wahrhaftig Veränderungen sind und nicht bloß vermöge der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntnißvermögens für uns **als solche erscheinen.** Was aber speziell diejenigen Vorgänge in unserem Innern, deren wir uns unmittelbar als unserer Vorstellungen oder Empfindungen bewußt sind, betrifft, so ist hinsichtlich ihrer außerdem noch klar, daß wir sie nicht allein, wie die Vorgänge der Außenwelt, als das, was sie wirklich sind (nämlich als Veränderungen), sondern daß wir sie überdies auch so, **wie** sie wirklich sind, erkennen, weil wir sie ja eben unmittelbar wahrnehmen und deshalb völlig gewiß sind, daß Niemand, er sei, wer er sei, eine zutreffendere Vorstellung von ihnen haben kann als wir. Eben deshalb verliert auch ihnen gegenüber die Behauptung, daß sie in Wahrheit gar keine Veränderungen seien, sondern nur von uns irrthümlicherweise als solche vorgestellt würden, erst recht allen und jeden Sinn.

Es scheint, daß Kant selbst das Gewicht dieser Einwürfe wenigstens dunkel empfand. Ohne Zweifel in dem Bestreben, dieselben zu entkräften und sich und Anderen die Sache nach Kräften anschaulich und einleuchtend zu machen, verfiel er daher auf eine eben so geistreiche als verhängnißvolle Idee: er erfand den „innern Sinn“ als Pendant zur „äußern Sinnlichkeit“ und erklärte demgemäß als „Form nicht bloß der inneren Anschauung“ sondern des „inneren Sinnes“ im Gegensatz zum Raum, der ihm Form der äußeren Anschauung war, die Zeit. Veranlassung zu diesem Gedanken gab ihm wahrscheinlich die Thatsache, daß wir uns der (in Wahrheit freilich nur relativen) Beharrlichkeit unserer geistigen

Persönlichkeit trotz des unaufhörlichen Wechsels unserer Gedanken und Empfindungen unmittelbar bewußt sind, und daß wir deshalb ein alle unsere Vorstellungen und Empfindungen gemeinsam befassendes, wesentlich identisches Selbstbewußtsein als bleibende Grundlage derselben voraussetzen. Eben dieses aber — so schien es Kant — sei nur möglich, wenn unsere Vorstellungen und Empfindungen, die wir gewöhnlich als Veränderungen, als wirkliche „an sich reale“ Vorgänge betrachten, dies in Wahrheit nicht seien, sondern lediglich vermöge einer Eigenthümlichkeit unserer Sinnlichkeit für uns als solche erscheinen. Demgemäß konstruirte er sich denn seinen besonderen „inneren Sinn“. Weil wir nämlich die Außenwelt nicht unmittelbar erkennen, sondern nur durch die „Affektion unserer Sinne“ von ihr wissen und sie, die „an sich“ nicht ausgedehnt ist, vermöge unserer Form der äußeren Anschauung ausgedehnt vorstellen, oder was dasselbe ist, in den Raum versetzen, so, argumentirte Kant, erkennten wir auch unser geistiges Ich nicht unmittelbar, sondern wüßten von ihm nur durch „Selbstaffektion“ des inneren Sinnes, der seiner Form gemäß das, was an sich zeitlos und wesentlich identisch sei, in einer Reihe aufeinander folgender, sich gegenseitig verdrängender Vorstellungen und Empfindungen gleichsam bruchstückweise, indirekt und mittelbar zu unserer Wahrnehmung gelangen lasse.*)

---

*) Wenn man sich diesen Kern der Lehre von der Idealität der Zeit recht vergegenwärtigt und zum Bewußtsein bringt, wenn man insbesondere darauf achtet, daß alles darauf ankommt, daß man Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen nicht als wirkliche Vorgänge (auch nicht als geistige im Innern des Menschen statthabende Ereignisse), mithin auch nicht als Erscheinungen, deren jeder ein besonderes „an sich“ Reales zu Grunde liegt, sondern gleichsam als Bruchstücke von Erscheinungen und die ganze Aufeinanderfolge wirklich nur als „bloßen Schein“ faßt, so wird auch der ganze fernere Gedankengang Kants ungemein durchsichtig und klar. Denn war alle Succession bloßer Schein, so konnten auch unsere reinen Verstandesbegriffe, die direkte Beziehungen auf zeitliche Verhältnisse enthalten und, wenn man von diesen absieht, thatsächlich alle Bedeutung verlieren, nicht mehr als abstrakter Ausdruck objektiver, unabhängig von unserem Vorstellen gegebener Verhältnisse gelten. Hieraus ergiebt sich sonach der extreme Idealismus der Kategorienlehre ganz von selbst, zumal ihm noch die Er=

Man sieht, der „innere Sinn“ war für diese Art der Argumentation nicht zu entbehren. Denn die „Sinnlichkeit“ (das Ver=

---

kenntniß der irrthümlichen Auffassungsweise derjenigen, die den Allgemeinbegriff als solchen für den Ausdruck einer objektiven Einheit hielten, von anderer Seite entgegenkam und Kants Gedankengang in der betreffenden Richtung noch mehr bestimmte. Ebenso erklärt sich aber auch aus einer derartigen Anschauungsweise die „Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand“ und die Idee des „sinnlichen Schemas“ in der natürlichsten und ungezwungensten Weise. Denn da eine Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen äußerer, sinnlich vorgestellter Regelmäßigkeit und innerer, durch den Verstand gedachter Gesetzmäßigkeit thatsächlich besteht, und da die Sinnlichkeit ihre Regelmäßigkeit nicht mehr von außen, von den sie affizirenden Dingen empfing, um sie demnächst dem Verstande darzubieten, damit er sie als Gesetzmäßigkeit denke, so lag es nahe, die umgekehrte Reihenfolge vorauszusetzen und die äußere Regelmäßigkeit, die alle unsere Wahrnehmungen beherrscht, von der inneren Gesetzmäßigkeit des Verstandes herzuleiten, d. i. in Kants Sprache zu reden, „unsere Sinnlichkeit a priori derart durch den Verstand bestimmt“ zu denken, daß sie das ihr von außen gebotene Mannigfaltige nur in ganz bestimmten, den Funktionen des Verstandes gemäßen Verhältnissen perzipirte. Der Ausdruck dieser Bestimmung der Sinnlichkeit durch den Verstand aber ist das „sinnliche Schema“, das vom Standpunkt Kants durchaus nothwendig ist, weil der Verstand eben nur vermittelst desselben dem Stoff unserer Vorstellungen den Stempel seiner Gesetzmäßigkeit aufzudrücken vermag. — Von diesem ganzen Gedankengang aber blieb die unzweifelhafte Realität des der Erscheinung zu Grunde Liegenden und zwar sowohl die des „inneren“ wie die des äußeren „Dinges an sich“ unberührt. Auch daß zwischen dem denkenden Ich und der Außenwelt irgend welche Beziehung bestehe, vermöge deren ersteres zu ganz bestimmten Vorstellungen über das Wesen der letzteren gelange, nahm Kant offenbar als nicht zu bezweifelndes, ganz selbstverständliches Faktum an; nur wollte er diese Beziehung, seinen Grundsätzen getreu, nicht als eine kausale gedacht wissen, sondern war offenbar der Meinung, daß sie *nur für uns*, vermöge der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntnißvermögens, *als solche erscheine*. Eben daher rührte denn auch seine subtile Unterscheidung zwischen „Noumenon in negativer Bedeutung“ und „transscendentalem Objekt“. Letzteres wurde als gemeinsame „*Ursache*“ gewisser Wahrnehmungen erschlossen; eben deshalb war es nur Erscheinung des wahren, mit keinem anderen in Kausalbeziehung stehenden „Dinges an sich“; allerdings nicht mehr Erscheinung *für die Sinnlichkeit*, sondern bloß noch *Erscheinung für den Verstand*. (Vergl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 526: Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorstellung, 2) den Gegenstand

mögen sinnlicher Empfindung) ist es ja, welche das von außen Kommende, sie „Affizirende“ aufnimmt, es in einer ihr wesentlich eigenthümlichen Weise umwandelt und durch solche Umwandlung und Verschmelzung mit dem eignen Wesen dem Bewußtsein des vorstellenden Subjektes zueignet; nur durch die Thätigkeit eines inneren „Sinnes“ ließ sich deshalb nach Kants Meinung die Umwandlung des an sich Unveränderlichen in eine veränderliche Erscheinung erklären. Zugleich ist die Anknüpfung an die Descartes-Lockesche Theorie von den modi rerum und den modi cogitandi bezw. von den „primären“ und „sekundären“ Eigenschaften der Dinge in diesem ganzen Gedankengang unverkennbar. Sie liegt auch in der That nahe genug. Denn nachdem jene darauf aufmerksam gemacht hatten, daß wir die Dinge der Außenwelt stets nur in einer durch die Natur unserer Sinnesorgane subjektiv bedingten und modifizirten Weise erkennen, mußte man früher oder später dazu gedrängt werden, die Frage aufzuwerfen, ob nicht vielleicht auch die „primären“ Qualitäten Lockes (das Ausgedehntsein, die Größe, die Gestalt rc.) ebensowenig den Dingen selbst zukämen, ob nicht vielmehr auch sie durch die Natur unseres Erkenntnißvermögens so gut bedingt seien wie die Farbe derselben, die Töne, die wir sie gelegentlich hervorbringen hören, ihre Wärme oder Kälte rc. durch unsern Gesichtssinn, bezw. unser Gehör oder Gefühl. Kant faßte diesen Gedanken und zwar nicht bloß in dieser unbestimmten, allgemeinen, sondern sogleich in einer bedeutend präziseren Gestalt, insofern er in unserem Anschauungsvermögen die Quelle der betreffenden „primären“ Qualitäten erkannte. Dieser Erkenntniß gab er entsprechenden Ausdruck in seiner Lehre von der Idealität des Raumes, die ihre naturgemäße Ergänzung fand in der sich unmittelbar daran schließenden von der Idealität der Zeit. Aber leider gerieth er bei der näheren Ausführung seines an sich so genialen Grundgedankens auf einen bedenklichen Abweg, insofern ihn wahrscheinlich (wenn auch ohne daß er selbst sich dessen bewußt

der Vorstellung, 3) das Ding an sich. — Das Erste ist Sache der Sinnlichkeit — das Zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine Kategorien hinzudenkt — das Dritte liegt jenseits aller Erkennbarkeit.)

war) sein Wunsch, der menschlichen Seele die Möglichkeit der Unsterblichkeit gerettet zu sehen, zur Leugnung der objektiven Realität aller zeitlichen Verhältnisse des Nacheinanderseins und der Folge bestimmte. Dabei wurde er vermuthlich noch durch eine unklare und schiefe Auffassung des in die Augen fallenden Parallelismus zwischen Raum und Zeit in seinen diesbezüglichen, unbewußten Schlußfolgerungen geleitet und so in seinem Gedankengang nach dieser Richtung hin noch mehr befestigt und bestimmt. Irre ich mit dieser meiner Annahme nicht, so argumentirte er etwa wie folgt: der Raum ist eine bloße Anschauungsform und gleich ihm ist es auch die Zeit; mittelst beider wird, was „an sich" zwar ist, aber nicht räumlich und nicht in der Zeit ist, in Raum und Zeit versetzt; eben deshalb brauchen auch die Dinge so wenig an sich veränderlich als an sich körperlich, d. h. räumlich ausgedehnt gedacht zu werden.

In diesem letzten Satz aber steckt der Sophismus: der richtig gefaßte Parallelismus zwischen Raum und Zeit nämlich läßt eine derartige Schlußfolgerung nicht zu. Denn die Annahme, daß die Dinge, die wir in der Anschauung ausgedehnt vorstellen, „an sich" nicht ausgedehnt seien, gründet sich auf eine Auffassung der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, die man als eine gemäßigt idealistische bezeichnen kann und die von jener extrem-idealistischen, die den Einzeldingen „an sich" auch die Veränderlichkeit und überhaupt die zeitliche Daseinsbedingtheit abspricht, streng unterschieden werden muß: jene erstere nämlich leugnet lediglich die objektive Realität von Raum und Zeit als selbstständiger, an sich realer Größen von unendlicher Ausdehnung, nicht aber zugleich, wie die letztere thut, das thatsächliche Vorhandensein realer, unserer Raum- und Zeit-Anschauung objektiv zu Grunde liegender Verhältnisse des Zugleich- oder Nebeneinanderseins bezw. des Nacheinanderseins oder der Folge.*) Ist diese gemäßigte Auffassung richtig, so folgt demnach freilich von selbst, daß die einzelnen, objektiv realen Dinge als solche keinen Antheil am (bloß in der Anschauung vor-

*) Vergl. zum besseren Verständniß den weiter unten folgenden Aufsatz über die Idealität von Raum und Zeit.

handenen) Raum haben, d. h. daß sie „an sich“ nicht ausgedehnt gedacht werden können, sondern daß nur ihr beharrliches Einzeldasein in der Anschauung als begrenztes Ausgedehntsein erscheint.*) Ein ganz analoges Verhältniß aber besteht alsdann naturgemäß auch zwischen den objektiv realen vorübergehenden Dingen und Zuständen als solchen und ihrer zeitlichen Ausdehnung oder was dasselbe ist, ihrer Daseinsdauer, ihrem Antheil an der Zeit. Denn diese Daseinsdauer, dieser Antheil der einzelnen Dinge oder Zustände an jener imaginären unendlichen Linie, die wir Zeit nennen, ist für diese Auffassungsweise auch keine Qualität der betreffenden Dinge an sich; sie ist vielmehr gleich der räumlichen Ausdehnung nur eine formale Anschauungsqualität, nur ein lediglich für die Reflexion vorhandener anschaulicher Ausdruck der Thatsache, daß die betreffenden Dinge oder Zustände vorübergehend wirklich sind oder doch als seiend gedacht werden, daß sie als einzelne vorüber-

*) Das Ausgedehntsein verhält sich demnach zu den Empfindungsqualitäten, wie das **Dasein** zum Wesen; es ist so wenig ein qualitatives Moment wie dieses, dessen nicht-qualitative Natur bekanntlich Kant selbst in seinen gegen den ontologischen Gottesbeweis gerichteten Ausführungen aufs Ueberzeugendste dargethan hat. Wenn trotzdem das Dasein als Qualität erscheint, so rührt das nur daher, daß wir uns in der Einbildung auch Dinge vorstellen können, die objektiv d. h. in Wahrheit nicht existiren und daß wir infolge dessen einem bestimmten gegebenen Inhalt das Prädikat des (objektiv-realen) Daseins je nachdem beilegen oder auch absprechen können. In ähnlicher Weise können wir uns auch mit Hülfe der Reflexions-Anschauung Vorstellungen von denkenden und empfindenden Wesen machen, denen (als solchen) das Prädikat der Körperlichkeit oder räumlichen Ausgedehntheit nicht beigelegt werden kann. Infolge dessen wird auch dieses letztere für uns zur Qualität, zum unterscheidenden Merkmal einer scheinbar besonderen Klasse realer Dinge. In Wahrheit aber ist es nur das unterscheidende Merkmal einer gewissen Klasse von Vorstellungen, die wir Anschauungen nennen, was am überzeugendsten daraus erhellt, daß wir auch jene angeblich bloß denkenden und empfindenden Wesen körperlich vorstellen müssen, sobald wir deren mehrere zugleich vorstellen d. h. eben sie anschauen (nicht bloß ihr Zugleichsein denken wollen. Daher können auch die sogenannten Geister oder Gespenster immer nur mit einer gewissen Körperlichkeit bekleidet „erscheinen“. Man mag diese letztere noch so sehr „vergeistigen“, ganz nehmen kann man ihnen dieselbe nicht, wenn sie überhaupt noch außer uns und zugleich für uns da sein sollen.

gehend Antheil haben an der Realität. Daß ein Ding „dauert", bedeutet also lediglich, daß es vorübergehend ist, und daß es eine bestimmte Daseinsdauer hat, besagt nichts weiter, als daß es einen bestimmten Antheil am vorübergehenden Sein, der mit dem anderer Dinge seiner Quantität nach verglichen werden kann, besitzt. Daß vorübergehende Einzeldinge und Zustände als solche existiren und einander im Dasein folgen, ist also nach dieser Auffassungsweise eine objektive Thatsache, ihr vorübergehendes Sein aber erscheint erst in der Reflexionsanschauung als zeitliches Ausgedehntsein oder Dauer, d. h. als ein Antheilhaben am imaginären Anschauungsrealen, an der Zeit. Faßt man die Sache so, so besitzen demnach objektiv betrachtet die Dinge weder die Qualität der Dauer noch die der Körperlichkeit, d. i. des Ausgedehntseins im Raume: denn das, was beiden Begriffen objektiv zu Grunde liegt, ist kein Qualitatives, sondern das vorübergehende oder beharrliche Einzeldasein selbst. Einen ganz anderen Sinn aber bekommt die Lehre von der Idealität der Zeit, wenn man mit der Behauptung, daß die Dinge an sich „nicht in der Zeit seien", den Begriff ihrer Unveränderlichkeit verbindet, trotzdem und obwohl die uns bekannten Erscheinungen derselben Dinge ohne Ausnahme veränderlich sind. Denn dies heißt nicht nur die objektive Realität der Zeit selbst, d. i. des unendlichen Anschauungsrealen, sondern auch die aller zeitlichen Verhältnisse des Nacheinanderseins und der Folge leugnen und damit versichern, daß alles Entstehen und Vergehen so gut wie alle Veränderung ausschließlich in unserer Vorstellung vorhanden sei, während objektiv nur ewige und unveränderliche, d. h. zeitlich völlig unbedingte Dinge existirten. Versteht man aber die Idealität der Zeit in diesem Sinne, so fordert der Parallelismus zwischen Zeit und Raum, daß man auch der „Idealität" des letzteren eine analoge Bedeutung beilege und demgemäß annehme, daß auch alle „räumlichen" Verhältnisse des Nebeneinanderseins und Zugleichseins objektiv gar nicht existirten, sondern allererst durch unsere eigenthümliche Art der Anschauung entständen, d. h. man wird zu der ungeheuerlichen Konsequenz gedrängt, daß objektiv gar keine Vielheit ihrem beharrlichen Dasein nach beschränkter Einzeldinge vorhanden sei (so wenig wie eine

Vielheit aufeinander folgender einzelner Zustände), sondern lediglich ein einziges nicht nur ewiges, sondern auch räumlich unendliches Ganzes. — Daß diese extreme Auffassungsweise, die alles Einzeldasein als solches absolut leugnet, in der That die Kants gewesen, muß man billigerweise aufs Entschiedenste verneinen. Zwar scheinen manche seiner Auseinandersetzungen, z. B. die über das Theilbarkeitsproblem, über figürliche Synthesis &c., für eine solche Annahme zu sprechen, und gewiß ist, daß dieselbe eine nothwendige Konsequenz seiner Lehre von der Idealität der Zeit ist und daß er sie vom Standpunkte dieser letzteren aus nicht hätte von sich ablehnen können. Trotzdem spricht er wiederholt in so unzweideutiger Weise von Dingen an sich im Plural, von denkenden Einzelwesen &c. und betont auch in seiner Widerlegung des Idealismus so nachdrücklich die Realität der Außenwelt im Gegensatz zu der des vorstellenden Subjektes, daß an seiner wirklichen Meinung in dieser Beziehung wohl nicht gezweifelt werden kann. Dagegen war er sich aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht klar darüber, daß jede Vielheit von zugleich existirenden Einzeldingen gewisse äußerliche Verhältnisse zwischen diesen, eine gewisse Ordnung des Nebeneinanderseins mit Nothwendigkeit bedingt, und daß eben diese Verhältnisse es sind, die in unserer Anschauung mit Hülfe der Raumvorstellung für uns sichtbar und greifbar zum Ausdruck gelangen. Aus dieser Unklarheit aber entstand bei ihm jenes scheinbare Schwanken zwischen der extrem-idealistischen und der gemäßigten Auffassungsweise in der Frage der Idealität des Raumes.

Die Sache liegt demnach, wie ich glaube, so, daß Kant in seiner durchaus berechtigten Opposition gegen die naiv-realistische Anschauungsweise, die Raum und Zeit als objektiv reale Größen betrachtet, zu weit ging, daß er von seinem Bestreben, der menschlichen Seele die Möglichkeit der Unsterblichkeit zu sichern, verführt, zunächst in seiner Lehre von der Idealität der Zeit ins entgegengesetzte Extrem verfiel und demgemäß auch die objektive Realität aller zeitlichen Verhältnisse des Nacheinanderseins und der Folge bestritt. Die Folge davon war, daß er sich auch einer analogen Auffassung der Idealität des Raumes nicht ganz entziehen konnte, während er sich doch andererseits nicht voll und ganz zu derselben bekennen mochte, weil

ihm, sobald er sie adoptirte, die objektive Realität der Einzeldinge als solcher und mit ihr eo ipso auch die der Außenwelt wider Willen unter den Händen entschwand. Hierdurch gerieth er in eine unklare Zwitterstellung, deren innere Haltlosigkeit er wohl selbst, wenn auch nur dunkel, empfand. Außerdem wurde er, wie wir sahen, durch sein Bestreben, die Umwandlung des an sich Unveränderlichen in eine veränderliche Erscheinung sich und Anderen plausibel zu machen, auf die wunderliche Idee eines besonderen „inneren Sinnes" gebracht und so zur Konfundirung der Anschauung mit der einfachen Sinnesempfindung gedrängt, während doch gerade auf der wesentlichen Verschiedenheit dieser beiden Vorstellungsgattungen der von ihm selbst so nachdrücklich betonte fundamentale Unterschied, der zwischen der Descartes-Lockeschen Erkenntnißtheorie und seiner eigenen Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit besteht, beruht. Dieser ganzen Auffassungsweise gegenüber aber ist daran zu erinnern, daß die Anschauungen und ihre Formen (Raum und Zeit) es nicht gleich den einfachen Sinnesempfindungen*) mit der qualitativen Beschaffenheit der einzelnen Dinge, sondern mit den für sie rein äußerlichen Verhältnissen ihres Zugleich- und Nacheinanderseins und der hiermit im Zusammenhang stehenden Daseins-Bedingtheit des Einzel-Seins zu thun haben, daß an dieser durch die Art und Weise, wie wir vermöge der eigenthümlichen Natur unserer Sinnesorgane das Wesen der Dinge perzipiren, nichts geändert werden kann, daß daher unsere Vorstellungen, weil wir ihrer Realität gewiß sind, sie aber doch nur bedingte (vorübergehende) Existenz

*) Anschauung und Empfindung sind streng von einander zu unterscheiden. Denn unter dem Vermögen der Anschauung ist keineswegs das Vermögen sinnlicher Empfindung, sondern vielmehr das Vermögen, sich mehrerer Vorstellungen (seien diese nun einfache Sinnesempfindungen oder nicht-sinnliche Vorstellungen, Vorstellungen von Vorstellungen, Begriffe &c.) zugleich bewußt zu werden, zu verstehen. Daher ist es vollkommen gerechtfertigt, auch von einem Vermögen nicht-sinnlicher Anschauung, einem Vermögen reflektiver Anschauung, das man im Gegensatze zu jenem auch, wenn man will, als ein Vermögen „innerer" Anschauung bezeichnen kann, zu reden. Von einem „inneren Sinn" zu sprechen dagegen ist durchaus unstatthaft, weil die Reflexion es ja eben ausschließlich mit nicht-sinnlichen Vorstellungen zu thun hat.

haben, nothwendig als wirkliche Vorgänge angesehen werden müssen, und daß, weil sie selbst einander in der Zeit folgen, die Zeitfolge nicht als etwas lediglich in unserer Vorstellung Existirendes betrachtet werden kann.*) Wenn es also auch wahr wäre, daß unser geistiges Ich bei allem Wechsel unserer Vorstellungen und Empfindungen absolut unveränderlich beharrte, so würden letztere darum doch nicht weniger als unzweifelhaft reale Vorgänge, als wirkliche Veränderungen erklärt werden müssen — aber allerdings in diesem Fall nicht als Veränderungen, die unsere geistige Persönlichkeit als solche, die unser Ich in seiner Totalität beträfen, die letzteres durch äußere Einwirkungen bestimmt und mithin von anderen Dingen in gewisser Weise abhängig zeigten, sondern nur als Veränderungen bezw. Verschiebungen von Theilen, d. i. als Vorgänge in unserem Innern, die, weil sie aus unserem Wesen an und für sich betrachtet, erfolgten, zur Natur unseres Ich gerechnet werden müßten und trotz ihrer unzweifelhaften Realität an dieser Natur so wenig ändern würden wie die Bewegung der Räder und Zeiger eines Uhrwerks (dieses als perpetuum mobile gedacht) an der Natur der Uhr.

Nun muß freilich hervorgehoben werden, daß auch diese Anschauungsweise als eine zutreffende nicht anerkannt werden kann. Denn wie das perpetuum mobile, der uralte Traum der Mechanik, darum nicht zu realisiren ist, weil kein Ding den Beziehungen zur Außenwelt gänzlich enthoben, dem Spiel von Wirkung und Gegenwirkung nach außen hin absolut entrückt werden kann, so ist auch unser geistiges Ich deshalb nicht als Ding an sich im absoluten Sinne, nicht als ein absolut Reales zu betrachten, weil es wie jedes andere Einzelding in mannigfachen Beziehungen zur Außenwelt steht, von dieser unausgesetzt Einwirkungen empfängt und nur vermöge derselben das ist, was es ist, ja nur durch dieselben als denkendes

*) Angesichts dieser Thatsache schlägt auch der Idealismus Stadlers in Realismus um. Vergl. des Genannten: „Grundsätze der reinen Erkenntnißtheorie in der Kantischen Philosophie." Das Buch ist interessant, weil es zeigt, wohin das Irrlicht der Kantschen Kategorienlehre einen denkenden Kopf zu führen vermag. Auf die betreffenden Darlegungen selbst einzugehen ist hier nicht der Ort.

Wesen besteht:*) was aber Einwirkungen von außen empfängt, erleidet durch dieselben Veränderungen seines Wesens in seiner

*) Die relative Beharrlichkeit unseres geistigen Wesens (die einerseits in der durchgängigen Einheit der Apperzeption, andererseits in den sich meist lebenslang erhaltenden Grundzügen der individuellen Charakter- und Geistesrichtung zu Tage tritt) — ändert an dieser Thatsache nichts. Denn diese Beharrlichkeit ist eben nur eine relative, keine absolute; von letzterer könnte nur die Rede sein, wenn unser Geist keinerlei äußere Einwirkungen empfinge, oder, was dasselbe ist, wenn nicht allein, wie Schopenhauer meinte, unser Charakter absolut unveränderlich wäre, sondern auch unser Wahrnehmungs- und Denkvermögen (gleich der „fensterlosen" Leibnizschen Monade) alle seine Empfindungen und Vorstellungen aus sich selbst erzeugte, bezw. wenn dieselben völlig unabhängig von der Außenwelt durch bloße Selbstaffektion in ihm entständen. Daß dieses nicht der Fall sei, daß zum wenigsten der Stoff zu unseren Vorstellungen von äußeren Dingen uns von außen gegeben würde, sah nun zwar Kant sehr gut ein. Aber er war ja, wie wir sahen, der Meinung, daß die Beziehungen zwischen dem denkenden Ich und der Außenwelt nicht wirklich kausale, und daß unsere durch Affektion der Sinnlichkeit zu Stande kommenden Vorstellungen gar keine realen Veränderungen seien, sondern nur in unserer Vorstellung als solche erscheinen. Demnach glaubte er auch trotz der Beziehungen unseres Geistes zur Außenwelt an der Unveränderlichkeit des ersteren festhalten zu können, eine Anschauungsweise, in der ihn die unglückselige Idee eines aller Erfahrung vorhergehenden „reinen Denkens" bestärkte. Diese letztere war es nämlich ganz offenbar, die in seinen Augen unser denkendes Ich als solches von der Außenwelt emanzipirte und dadurch seine Ueberzeugung, daß er in letzterem ein Ding an sich vor sich habe, befestigte und stärkte. Denn es liegt auf der Hand, daß von denkenden Dingen an sich nicht die Rede sein kann, sobald sich herausstellt, daß die betreffenden Wesen, denen angeblich derartige Dinge „zu Grunde" liegen sollen, gar nicht aus eigener Kraft denken, daß sie vielmehr der Außenwelt zu ihrem Denken dringend bedürfen und nur durch ihre Beziehungen zu dieser überhaupt als denkende Wesen existiren, eine Einsicht, der sich Kant selbst gewiß am wenigsten verschlossen haben würde, wenn er nicht eben infolge jener unglückseligen Fiktion des „reinen Denkens" im Gegentheil der Meinung gewesen wäre, daß er sich seiner selbst als eines denkenden Wesens ganz aus eigener Kraft, völlig unabhängig von äußern Einwirkungen, bewußt werden könne. Wie aber sollte das möglich sein? Etwa durch „reine" Anschauung? Wer das denken sollte, der übersieht, daß auch das Mannigfaltige der reinen Anschauung uns keineswegs vor aller Erfahrung realiter gegeben ist, sondern daß die geometrischen und arithmetischen Verhältnisse (unbeschadet ihrer Allgemeingültigkeit und Apriorität), weil sie Beziehungen zwischen realen

Totalität; es ist mithin nicht zeitlich unbedingt, es ist auch der Totalität seines Wesens nach nicht absolutes Ding an sich.

Dingen und Zuständen veranschaulichen, immer erst an und mit diesen perzipirt und erst nachträglich im abstrakten Denken gesondert vorgestellt werden können (aber auch dann nur mit Hülfe von Anschauungsmitteln, als welche Zeichnung und Zahl dienen). Alle Vorstellungen von realen Dingen und Zuständen aber enthalten neben den formalen auch stoffliche Elemente, die doch auch auf irgend eine Weise gegeben sein müssen. Wenn man also auch Kant zugeben wollte, daß das rein Formale seiner „inneren Anschauung", das Verhältniß der Succession, ein Resultat der aller Erfahrung vorhergehenden „Selbstaffektion", nämlich der Einwirkung des Verstandes auf die „Sinnlichkeit" sei, so bliebe doch immer noch die Frage, woher der inneren Erfahrung die materialen Elemente kommen, ohne welche wirkliche Erfahrung und folglich auch Erkenntniß der Succession unmöglich ist. Die „äußere" Erfahrung verdankt ihren Stoff der Einwirkung der Außenwelt auf unsere Sinnesorgane; woher aber nimmt ihn Kants „innere"? Gelegentlich scheint es, als ob Kant ihn ebenfalls aus der bloßen Affektion der „Sinnlichkeit" durch den Verstand hergeleitet hätte — denn er spricht es ja in einer allerdings sehr unbestimmten Wendung geradezu aus: daß die Affektion des „inneren Sinnes" durch den Verstand, der Affektion, die die „äußeren Sinne" von außen erfahren, entspreche (Kr. 748 u. 750). Wenn dies aber der Sinn der betreffenden Stellen ist, so täuschte Kant durch eine solche Annahme sich selbst. Denn die formalen Elemente sind ja bei der „äußeren Anschauung auch vorhanden (als Verhältnisse des Nebeneinander im Raum) und müssen demnach vom Kantschen Standpunkt konsequenterweise doch auch der Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit zugeschrieben werden. Die Affektion von außen kann also nur den Stoff der Anschauung betreffen, und dieser ist es, der der bloßen Affektion der Sinnlichkeit durch den Verstand immer fehlt. Denn er entstammt in jedem Falle mittelbar oder unmittelbar äußerer Einwirkung, und alle unsere Erfahrung ist eben deshalb äußere und innere zugleich. (Denn wir haben von dem, was außer uns ist, von äußeren Dingen und Ereignissen, so gut wie von unserem eigenen Geistesleben lediglich durch reale Vorstellungen und Empfindungen Kunde — diese aber sind nichts als Reaktionen unseres Ich auf unmittelbare oder mittelbare Einwirkungen der Außenwelt und führen alle ohne Ausnahme auf solche, bezw. auf sinnliche Wahrnehmungen zurück.) Wenn es aber keine besondere, von der äußeren unabhängige innere Erfahrung giebt, so giebt es auch kein von der Außenwelt unabhängiges Denken, kein seiner selbst völlig aus eigener Machtvollkommenheit bewußtes Ich. Denn alles Denken ist stoffliches Denken und das vermeintliche reine Denken ist — wie die Unbedingtheit und Unveränderlichkeit der Seele, deren Möglichkeit durch jenes dargethan werden sollte — ein bloßes Idol.

Trotz alledem aber ist diese Auffassungsweise von höchster Wichtigkeit für das uns hier beschäftigende Problem: sie verhilft uns nämlich zur Klarheit über einen wichtigen Punkt und ermöglicht dadurch eine Ergänzung und bestimmtere Fassung der Lehre Kants über den Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich. Denn indem sie uns einerseits aufs Schärfste zum Bewußtsein bringt, daß zeitliche Unbedingtheit, Unabhängigkeit von äußeren Einwirkungen und absolute Selbstständigkeit des Daseins und Wesens als charakteristische Merkmale des „an sich" realen Seins angesehen werden müssen, macht sie uns doch auf der andern Seite zugleich begreiflich, daß die Annahme der Existenz eines in diesem Sinne an sich realen Dinges mit der Thatsache, daß die zeitliche Succession mehr als bloße Vorstellung ist bezw. daß ihr eine objektiv reale Bedeutung unzweifelhaft zuerkannt werden muß, sich recht wohl verträgt. Freilich nicht in dem von Kant selbst irrthümlicherweise angenommenen Sinne: denn eben dasselbe Ding einerseits als in ihrer Totalität zeitlich bedingte Erscheinung, andererseits als unveränderliches Ding an sich zu denken, geht, wie wir sahen, nicht an. Dagegen ist es recht wohl möglich, eine Vielheit zeitlich bedingter Erscheinungen in einem sie gemeinsam befassenden, zeitlich unbedingten Ding an sich begründet vorzustellen. Hierdurch aber ergiebt sich die eben erwähnte, meines Erachtens dringend nothwendige Ergänzung der Kantschen Lehre vom „Ding an sich" von selbst. Der von ihm betonte Unterschied zwischen dem Einzelding, „wie es ‚an sich' d. h. objektiv in Wahrheit ist", und seiner Erscheinung in unserer Vorstellung bleibt unangetastet bestehen; das objektiv reale Einzelding selbst aber sinkt, seiner bloß bedingten Realität wegen, vom Ding an sich schlechthin zum „Ding an sich in bloß relativer Bedeutung" herab. Der Begriff des „Dinges an sich in absoluter Bedeutung" aber wird für dasjenige reservirt, welches, obwohl es alle Einzeldinge und alle mit ihnen vorgehenden realen Veränderungen in sich faßt und einschließt und insofern allen Erscheinungen zu Grunde liegt, seiner Totalität nach selbst nie erscheint, für das eben deshalb seinem Wesen nach für uns unbekannte Unbedingte oder Absolute.

Demgemäß ist denn auch die Lehre von der Idealität der Zeit entsprechend zu modifiziren. Aber eben nur zu modifiziren,

keineswegs ganz aufzugeben oder zu verwerfen. Denn auch wenn man die anscheinend in ihr allein möglichen entstehenden und vergehenden Dinge und die mit ihnen vorgehenden Veränderungen für durchaus reale Dinge und Vorgänge erkennt, wird man die Zeit (als Ganzes) mit Kant als bloße Wahrnehmungsform bezeichnen müssen, insofern es offenbar ist, daß sie nur, um die Vorstellung der Veränderungen als solcher zu ermöglichen, zu den positiv realen Erscheinungen hinzugedacht wird, nicht aber ihnen selbst anhängt und deshalb auch nicht als Bedingung ihres objektiv realen Daseins, sondern nur als Bedingung ihrer Existenz in unserer Vorstellung angesehen werden kann.

IV. Abschnitt.

Vom wahren Ding an sich.

Fragt man nun aber, wie wir denn zu dem Begriff des Dinges an sich im absoluten Sinne, d. i. zu dem Begriff des Unbedingten kommen, und worauf die logische Berechtigung desselben beruht, so verweise ich statt aller Antwort auf einen unserer reinen Verstandesbegriffe, der (wie alle diese Begriffe) der Ausdruck einer unwillkürlichen und für uns nothwendigen Funktion unseres Denkvermögens ist, nämlich auf den reinen Verstandesbegriff der Substanz. — Daß dieser weder auf Erscheinungen noch auf Kants Einzeldinge an sich geht, erhellt von selbst. Denn wir alle wissen ja aus Erfahrung, daß alle Dinge der uns bekannten Welt in der Zeit sind, d. h. alle ohne Ausnahme entstehen, sich verändern und wieder vergehen, und wir würden es auch ohne spezielle Erfahrung a priori wissen können, insofern sie ja nur dadurch, daß sie von anderen Einwirkungen d. i. Veränderungen erleiden und auf diese reagiren, von uns wahrgenommen werden können. Wenn also Kant behauptet, der Substanzbegriff ginge auf Erscheinungen, die Substanz sei „der Gegenstand selbst", aber auch nicht etwa als „Ding an sich", sondern ebenfalls bloß als Erscheinung,*) so irrt er sich und er

*) Der Irrthum Kants in dieser Beziehung rührte daher, daß auch er sich von der landläufigen Anschauungsweise verführen ließ, den Substanz=

widerspricht damit zugleich sich selbst. Denn er erklärt ja an derselben Stelle (Kr. I Analogie der Erfahr.) ausdrücklich das Be

---

begriff in Gedanken mit dem Begriff der Materie zu identifiziren. Diese Versuch einer „Realisirung" des Substanzbegriffes aber muß (wie jede andere) als ein verfehlter bezeichnet werden, was am klarsten schon daraus hervorgeht, daß dem Substanzbegriff (wie allen übrigen reinen Verstandesbegriffen) objektiv der Begriff der Wesens**einheit** einer Vielheit von Erscheinungen zu Grunde liegt, während der materiale Allgemeinbegriff Materie (wie alle Allgemeinbegriffe als solche) lediglich Wesens**gleichheit**, **Einerleiheit** der betreffenden, unter den Begriff fallenden Erscheinungen statuirt. Wir haben hier also wieder ein Beispiel jener Verwechselung der Allgemeinbegriffe mit den reinen Verstandesbegriffen, die bei Kant überhaupt eine so verhängnißvolle Rolle spielte.

Obige Verwechselung zwischen dem Substanzbegriff und dem Begriff der Materie ist aber wohl deshalb eine so allgemeine, weil unser Denken nach einer Realisirung des Substanzbegriffes hindrängt und weil die absolute Beharrlichkeit des Daseins, die man den vorausgesetzten Elementen des Körperlichen in Gedanken zuerkennen muß, zu dieser Art der Realisirung ganz direkt aufzufordern scheint. Man übersieht dabei, daß der Begriff der Beharrlichkeit den Substanzbegriff **keineswegs erschöpft**, indem in letzterem ganz allgemein Unbedingtheit, absolute Selbstständigkeit des Daseins und Wesens gedacht wird, während die Elemente des Körperlichen doch zu anderen in Beziehungen oder, was dasselbe ist, unter einander in Wechselwirkung stehend gedacht werden müssen, was eben der Substanzialität widerspricht. Eben hierin lag auch die Schwierigkeit für den Materialismus: ihm fehlte die Wesenseinheit, das „geistige Band" seiner Vielheit. Diesem Mangel abzuhelfen, begabte er seine Atome mit Kräften — aber auch dies war noch nicht hinreichend, um den „Ursprung der Bewegung" zu erklären; man mußte deshalb die „Ewigkeit der Bewegung", den „beständigen Kreislauf des Lebens" statuiren, ohne zu bedenken, daß man damit den letzten Rest von Selbstständigkeit der Atome zerstörte. Und doch hat nur unter der Voraussetzung dieser Selbstständigkeit die Behauptung, daß das Wesen aller Dinge im Wesen der einzelnen Atome stecke, einen Sinn. — Jener Realisirung des Substanzbegriffes durch den Begriff der Materie entspringt auch die Konfundirung des Substanzbegriffes mit dem Objekts- oder Dingbegriff, dem wir bei Kant wie überhaupt bei den verschiedensten Philosophen begegnen: man spricht als von etwas Selbstverständlichem von einer Vielheit von Substanzen, ja Stadler (S. 89 des schon erwähnten Werkes) erklärt sogar geradezu: „Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß, wo im Folgenden von einer Mehrheit der Substanzen die Rede ist, darunter immer die mannigfach bestimmten Theile der einheitlichen Sub-

harrliche als das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, d. h. als das, was selbst nicht in der Zeit ist und durch sie in keiner Weise bedingt gedacht werden kann: nach seiner eigenen Lehre von der Idealität der Zeit aber ist das Nicht-in-der-Zeit-sein ein charakteristisches Merkmal des Dinges an sich.

Weil dem aber so ist, und weil der Substanzbegriff demgemäß, mit Kant zu reden, durch nichts, was uns in der Erfahrung gegeben wird, überhaupt „realisirt" werden kann, so ist er es recht eigentlich, der uns über das Gebiet der Erscheinungswelt wie über das aller ihr zu Grunde liegenden Einzeldinge hinausführt und uns ein allen nur bedingt realen Erscheinungen gemeinsam zu Grunde Liegendes, alle Dinge sammt allen ihren Relationen in sich Begreifendes, selbst aber zu keinem außer ihm Existirenden in Relation stehendes Unbedingtes mit gebieterischer Nothwendigkeit vorauszusetzen zwingt.

Ein Beweis hierfür ist freilich unmöglich — genau so unmöglich wie ein Beweis für den gleichwohl a priori gewissen Satz: daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß, bezw. daß wir eine solche, vermöge eines uns innewohnenden Denkgesetzes, sobald die Wirkung gegeben ist, nothwendig voraussetzen müssen. Der beste Beweis liegt eben in der Thatsache selbst, daß wir im einen Falle die Ursache, im andern das Unbedingte nicht fortdenken können, ohne überhaupt allem Denken den Abschied zu geben und mit den Grundlagen desselben zugleich alles Verstehen und Begreifen zu zerstören (weil, wie ohne Ursache die Wirkung, so auch ohne das Unbedingte unsere gesammte Erfahrungswelt mit ihren ohne Aus-

---

stanz verstanden werden." Als ob durch solche Theilung in viele Substanzen nicht die Einheitlichkeit aufgehoben würde! Ebenso gut könnte man auch sagen: Wenn ich von einer Vielheit von Pflanzen rede, so verstehe ich darunter die mannigfach bestimmten Theile einer Pflanze! Das Widersinnige der Sache leuchtet hier sogleich ein. — Und Stadler hat doch selbst die Accidenzien als Bestimmungen der Substanz definirt — warum denn also nennt er die mannigfach bestimmten Theile der einheitlichen Substanz nicht bei ihrem wahren Namen? Warum bezeichnet er sie nicht als das, was sie sind, als Accidenzien?

nahme nur bedingt realen Erscheinungen als etwas für unsere Begriffe geradezu Widersinniges erscheint).

Die Thatsachen: daß es uns unmöglich ist, an ein absolutes Entstehen und Vergehen zu glauben, daß wir allem Wechsel der Erscheinungen in Gedanken ein Beharrliches zu Grunde legen und zu Grunde legen müssen, daß die beiden Sätze: Gigni de nihilo nihil — in nihilum nil posse reverti (die im Dogma von der Unerschaffenheit und Unzerstörbarkeit der Materie lediglich einen einseitigen und inkorrekten Ausdruck fanden) von jeher als a priori gewisse Wahrheiten galten, daß Religionen wie philosophische Systeme ohne Ausnahme offen oder versteckt auf den Begriff des Unbedingten sich stützten, daß also der einfache gesunde Menschenverstand so gut wie die über den Zusammenhang der Dinge grübelnde spekulative Vernunft gleicherweise ein Absolutum voraussetzten: sie alle sind ebenso viele Beweise für die Richtigkeit der Zurückführung der durchaus identischen Begriffe des Unbedingten, Absoluten oder Dinges an sich auf einen reinen Verstandesbegriff, nämlich auf die Kategorie der Substanz. Schopenhauer hat sich freilich in seiner bitter-sarkastischen Weise über das Absolutum lustig gemacht und gleich so vielen Anderen die Materie für das einzig wahre Absolutum erklärt — aber was ist sein sich selbst bestimmender „Wille" anderes als eben dieses selbe unbedingte, d. h. eben sich selbst bedingende Ding an sich? Nenne man es, wie man will, bezeichne man es mit ihm als Wille, oder mit Fichte als Ich, oder mit Hegel als Absolutum, oder mit Kant als Ding an sich,*) oder mit Heraklit

*) Daß Kant thatsächlich das Verhältniß unserer geistigen Persönlichkeit zu unseren Vorstellungen und Empfindungen genau wie das Verhältniß einer Substanz zu ihren Accidenzien auffaßte, erhellt von selbst. Denn wenn er auch, getreu seinen einmal proklamirten Prinzipien, in seiner Bekämpfung der Paralogismen der reinen Seelenlehre ausdrücklich erklärte, daß wir nicht berechtigt seien, die Seele als Substanz zu denken, weil wir von dem, was sie an sich sei, ja gar nichts wissen könnten, so hält er doch gleichwohl an der Möglichkeit, daß sie unbedingt sein könne, fest (denn nur unter dieser Voraussetzung hat seine Lehre vom intelligiblen Charakter und seine Vertheidigung des Unsterblichkeitsglaubens in der Kr. d. pr. V. einen Sinn). Sein Gedankengang war offenbar der: „Ob die Seele unbedingt ist oder ob sie es nicht ist, das wissen wir nicht — wir können weder das Eine noch

als den „ewigen Fluß der Dinge", oder mit Moleschott als „Kreislauf des Lebens", oder mit Spinoza geradezu als Substanz: als Unbedingtes erscheint es dort wie hier, als dasjenige, dessen wir zu unserm Denken bedürfen, weil wir es nicht fortdenken können, ohne in ihm den letzten Grund alles Denkens zu zerstören.

Und so führt denn die Kritik unseres Erkenntnißvermögens, indem sie uns über die Natur und den Werth unserer reinen Verstandesbegriffe aufklärt und uns dabei auch die Bedeutung des Substanzbegriffes zum Bewußtsein bringt, geraden Weges zur Alleinheitslehre Spinozas zurück, und die Rechtfertigung des Dinges an sich im absoluten Sinne gestaltet sich ganz von selbst zu einer Rechtfertigung des sogenannten ontologischen Gottesbeweises, oder richtiger, sie drängt zur Aufstellung eines solchen in neuer Gestalt. Denn in der alten Gestalt war dieser Beweis allerdings nicht haltbar, und Kant war durchaus im Recht, wenn er ihm gegenüber erklärte, daß man niemals aus einem bloßen, beliebig angenommenen Begriff auf die objektive Bedeutung dieses Begriffes (d. i. auf die reale Existenz des in dem Begriffe Gedachten) schließen könne, und wenn er demgemäß forderte, daß man ihm die Nothwendigkeit des angeblich schlechterdings Nothwendigen allererst beweise. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man (statt kurzweg zu dekretiren: das absolut Nothwendige kann nicht nicht sein — folglich muß es existiren) vielmehr den Nachweis führt, daß man auf durchaus legalem Wege, nämlich durch Anwendung des reinen Verstandesbegriffes der Substanz, zu jenem Begriffe des absolut Nothwendigen (oder richtiger des nothwendigen Absoluten) gelangt ist, indem man ganz folgerichtig schließt: Wechselnde Accidenzien setzen ein absolut Beharrliches als Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Daseins voraus. Nun sind alle Erscheinungen der Erfahrungswelt (Dinge wie Veränderungen) durchaus nur bedingt reale Accidenzien: folglich ꝛc. Dieser Schluß ist genau so sicher und unanfechtbar wie

---

das Andere einsehen oder beweisen: die Möglichkeit, daß sie es ist, kann eben deshalb aber auch von Niemand, er sei, wer er sei, mit vernünftigen Gründen bestritten werden." Und auf diese subjektive „Möglichkeit" gründete er dann seine Theorie vom vernünftigen Glauben.

jeder, der von einer gegebenen Wirkung auf das Dasein einer ihrem Wesen nach oft keineswegs erkennbaren Ursache schließt; denn beide gründen sich gleicherweise auf Kategorien, welche alle das Eigenthümliche haben, daß sie ein Mannigfaltiges derartig verbunden vorstellen, daß das eine Glied des gedachten Verhältnisses das andere als nothwendiges Korrelat seines eigenen Daseins voraussetzt, weshalb, wenn eines von beiden in der Erfahrung gegeben ist, alsogleich auf die Existenz des anderen geschlossen werden muß. — Da hieraus folgt, daß alle Kategorien nur Anwendung finden können, wenn wenigstens eines von beiden Gliedern de facto gegeben ist, so ist allerdings an sich klar, daß niemals aus dem bloßen Begriff „Substanz" auf die reale Existenz eines absolut Beharrlichen geschlossen werden könnte, wenn nicht die bedingt realen Accidenzien gegeben wären und durch ihr Dasein zu jenem Schlusse zwängen; da sie aber gegeben sind, so ist auch die Existenz des absolut Realen unzweifelhaft gewiß.

Hiermit ist aber auch der Werth und die Bedeutung des Substanzbegriffes durchaus erschöpft; von der Existenz eines Absoluten, Unbedingten giebt er uns sichere Kunde, von seiner Natur, seinem Wesen berichtet er uns nichts. Von diesem könnten wir nur wissen, wenn wir durch Erfahrung Kunde von demselben erlangen könnten — denn die Erfahrung allein ist es ja, die unseren reinen Verstandesbegriffen Inhalt und dem durch sie Gedachten für uns wesentliche Realität verleiht: uns hierüber aufgeklärt zu haben, ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst der trotz aller Irrthümer als Grundlage jeder reinen Erkenntnißlehre nicht zu entbehrenden Kategorienlehre Kants. Nun aber reicht alles uns durch Erfahrung Gegebene, wie wir schon sahen, zur Realisirung des Substanzbegriffes nicht aus: denn es giebt uns vom Wesen eines wahrhaft „an sich", aus eigener Machtvollkommenheit Existirenden, das alle wechselnden Accidenzien, alles Leben, alle Bewegung aus seinem Schooße erzeugt, selbst aber bei aller Veränderung im Einzelnen absolut unveränderlich beharrt, keinerlei positiven Begriff. Ja, es liefert uns auch nicht einmal, wie man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist, Beiträge, Anhaltspunkte zur Erkenntniß der Natur dieses einzig

wahren absoluten Dinges an sich. Denn das, worin für uns das Wesen der einzelnen Dinge zum wahrnehmbaren Ausdruck gelangt: die mannigfachen Modifikationen des Körperlichseins, Tönens, Leuchtens &c. derselben einerseits, sowie die Fähigkeit, sich gleich uns wechselnder Gedanken und Empfindungen bewußt zu werden, andererseits, einfach als Eigenschaften des absolut Realen zu betrachten und uns demnach sein Wesen analog dem der uns bekannten, bedingt realen Erscheinungen vorzustellen: dazu haben wir offenbar kein Recht.*)

Und so bleibt denn als Resultat unserer Untersuchungen das bekannte negative Ergebniß der Kantschen Vernunftkritik unangetastet bestehen: jede positive Erkenntniß vom Wesen des Dinges an sich ist uns versagt. Der Substanzbegriff führt uns an die Schwelle des Heiligthums, aber er thut uns die Pforten desselben nicht auf. Indessen schließt dieses negative Resultat doch auch ein nicht zu unterschätzendes positives mit ein: die Existenz des absolut Realen, d. i. des allervollkommensten Wesens, ist uns gesichert, die Ueberzeugung fest begründet von der Realität des höchsten oder, wie Kant selbst sich ausdrückt, des einzigen der Natur unserer Vernunft gemäßen Ideals.

Auf die praktische Bedeutung dieses Ergebnisses näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; doch wird es dem Einsichtigen nicht schwer fallen, zu erkennen, daß und inwiefern Religion und Kunst gleicherweise auf diesem Grunde ruhen und wie auf ihm, von Ewigkeit zu Ewigkeit fest gegründet, das Gebäude der wahren Ethik sich erhebt.

*) Es ist wichtig, diesen Punkt aufs Nachdrücklichste zu betonen. Denn aus der Nichtbeachtung der unserem Erkennen an dieser Stelle gezogenen Schranke, aus den immer aufs Neue wiederkehrenden, sämmtlich gleicherweise erfolglosen und verfehlten Versuchen, den Substanzbegriff mit Hülfe des uns durch Erfahrung Gegebenen zu realisiren, entspringen zahllose Kämpfe auf dem Gebiete der Religion wie auf dem der Philosophie, und Mystizismus, Schwärmerei und Fanatismus haben hier ihren dunklen, dem Lichte des Tages wie dem der Vernunfterkenntniß gleich unzugänglichen Grund.

Anhang.

Daß der von Kant betonte Gegensatz zwischen dem Ding selbst und seiner Erscheinung in unserer Vorstellung durch das Vorstehende in keiner Weise berührt wird, ergiebt sich von selbst. Denn wenn das Einzelding als solches auch nicht als ein von äußeren Bedingungen seinem Dasein und Wesen nach völlig unabhängiges Reales gedacht werden kann, so existirt jedes reale Ding, so lange es überhaupt Dasein hat, doch unter allen Umständen in jedem Augenblick als ein Einzelnes von ganz bestimmter Wesens-Beschaffenheit, und es hat daher seinen guten Sinn, wenn man behauptet, daß kein Mensch diese wesentliche Beschaffenheit der Einzeldinge, so wie sie objektiv, d. h. eben „an sich" ist, adäquat erkenne. So weit nicht denkende oder fühlende Wesen in Betracht kommen, so weit es sich vielmehr lediglich um Dinge, die überhaupt nur von Andern erkannt werden können, handelt, folgt dies schon aus den Erkenntnißtheorien Lockes und Descartes', insofern diese die sämmtlichen Sinnesqualitäten, mit deren Hülfe wir doch allein äußere Dinge vorzustellen vermögen, ihres in den Augen des naiven Realismus rein objektiven Charakters entkleiden. Die Naturwissenschaft sucht diese Klippe zu vermeiden. Sie glaubt das objektiv reale Wesen der Dinge dadurch ergründen zu können, daß sie die betreffenden Dinge selbst de facto oder in Gedanken in ihre Bestandtheile zerlegt. Aber selbst wenn ihr dies in der denkbar vollkommensten Weise gelänge, selbst wenn sie im Stande wäre, die Urbestandtheile eines Dinges, ohne dieses selbst zu zerstören, in Gedanken zu isoliren, die Art ihrer Zusammensetzung und das Maß und die Art der Wirksamkeit jedes einzelnen genau zu bestimmen und zu erkennen — eines würde ihr bei alledem immer unzugänglich und unverständlich bleiben: das eigentliche Wesen dieser Urbestandtheile selbst und damit das innerste, objektiv reale Wesen aller Dinge.*)

Anders stellt sich die Sache hinsichtlich der denkenden und empfindenden Wesen, die, als solche, sich selbst erkennen. Von diesen sollte man meinen, sie wenigstens müßten durch unmittel-

*) Vergl. den weiter unten folgenden Aufsatz über die Atomenlehre.

bare Wahrnehmung eine adäquate Vorstellung ihres eigenen „an sich“ betrachteten Wesens, d. h. dessen, was in einem bestimmten Augenblick unter den gerade gegebenen Daseinsbedingungen ihr Wesen ausmacht, besitzen. Kant sagt uns, daß dies keineswegs der Fall sei, und er ist mit dieser seiner Behauptung durchaus im Recht. Denn in der That haben wir gar keine auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhende Vorstellung, die uns unser eigenes Wesen, so wie es in einem gegebenen Augenblicke ist, seiner Totalität nach rein und adäquat zum Bewußtsein brächte. All unser Vorstellen gründet sich vielmehr in letzter Reihe auf sinnliche Empfindungen und anschauliche Vorstellungen äußerer Dinge, d. h. auf unmittelbare Wahrnehmungen einzelner Vorgänge in unsern Sinnesorganen — und nur weil wir vermöge des Reflexions- und Abstraktionsvermögens im Stande sind, den durch diese sinnlichen Vorstellungen gegebenen Stoff in mannigfacher Weise zu verarbeiten, das zugleich gegebene Verschiedenartige zu trennen, Anderes, getrennt Gegebenes, in irgend einer Beziehung Verwandtes zu verbinden ꝛc., nur darum gelingt es uns, aus den einzelnen Zügen, in denen sie bei dieser mannigfaltigen Thätigkeit sich successive offenbart, nach und nach ein freilich immer höchst unvollständig bleibendes und daher in vielfacher Beziehung unbestimmtes Bild unserer eigenen Persönlichkeit zu gewinnen. Da aber diese einzelnen Züge, in denen das innere Wesen eines Menschen zu Tage tritt (seine Empfindungen, Gedanken, Handlungen ꝛc.) durch äußere Einwirkungen hervorgerufen werden, so liegt es auch überdies auf der Hand, daß das Bild, das sich aus diesen Zügen zusammensetzt, kein reines Bild des subjektiven Wesens „an sich“ ist, weil letzteres in demselben mit objektiven Momenten versetzt erscheint, von denen es, bei dieser unsrer Art, uns unseres eigenen Selbst bewußt zu werden, niemals rein abgesondert werden kann. Daher können wir uns das Wesen eines Menschen auch gar nicht anders vorstellen als nach seiner eigenthümlichen Art zu empfinden, zu denken und zu handeln, d. h. nach der ihm eigenthümlichen Art, sich gegen die Einwirkungen der Außenwelt zu verhalten, nicht aber nach dem, was dieser Art sich zu verhalten in ihm zu Grunde liegt, nach seiner Organisation, seinem „Wesen an sich“, das sein Verhalten

von innen heraus bestimmt. Dies war es ohne Zweifel, was Kant bei seiner Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter vorschwebte, und dies war es ebenso offenbar, was ihn zu seiner Behauptung, daß auch eine Vorstellung des menschlichen Wesens denkbar wäre, in der die Zeitvorstellung gar nicht vorkäme, bestimmte. Denn wenn wir uns unseres eigenen Wesens, so wie es unter den gerade gegebenen Daseinsbedingungen in einem bestimmten Augenblicke „an sich" ist, seiner Totalität nach auf einmal bewußt werden könnten, anstatt daß wir jetzt nur durch Vermittelung der Außenwelt eine Reihe vorübergehender, partieller Einblicke in dasselbe gewinnen, dann allerdings besäßen wir eine Erkenntniß unserer eigenen individuellen Persönlichkeit, die, ohne die Vorstellung der Zeit bezw. der Veränderung zu enthalten, gleichwohl alle jene organischen Bestimmungen unseres Wesens, die unter entsprechenden Einwirkungen von außen zu subjektiven Bestimmungsgründen individuell eigenartiger Gedanken und Empfindungen werden, umfaßte. Trotz alledem aber war Kant im Irrthum, wenn er aus diesem Umstand den Schluß zog, daß das Verhältniß der zeitlichen Succession keinerlei objektive Realität besitze, sondern lediglich durch unsere Art, uns selbst und Andere vorzustellen, entstände. Denn jene eben erwähnten organischen Bestimmungen unseres Wesens, die unter geeigneten Umständen zu subjektiven Bestimmungsgründen individuell gefärbter Vorstellungen, Gedanken und Handlungen werden, sind darum doch nicht diese letzteren selbst, sondern diese behielten vielmehr, auch wenn uns oder anderen denkenden Einzelwesen eine derartige Selbsterkenntniß, wie Kant sie voraussetzte, gegeben wäre, trotzdem ihre unbezweifelbare objektive Realität, sie blieben trotz alledem und alledem reale Veränderungen, und wenn die Kantsche Vorstellung unseres Wesens „an sich" von ihrer Existenz als solcher bezw. von zeitlicher Succession und Veränderung überhaupt auch nichts wüßte, so wäre das doch eben nur deshalb der Fall, weil sie selbst nur eine Vorstellung eines vorübergehenden, zeitlich begrenzten Zustandes wäre, eine Vorstellung, die mit jeder realen Veränderung, die unser Ich durch äußere Einwirkung

erführe, selbst eine andere werden, selbst eine, wenn auch noch so geringfügige vorübergehende oder dauernde Modifikation erleiden müßte. Denn die relative Beharrlichkeit unserer geistigen Persönlichkeit (unserer allgemeinen Sinnesrichtung, unseres Charakters) ist so wenig wie die unserer angeborenen Körperkonstitution eine absolute — sie wird durch äußere Einwirkungen in mannigfacher Weise beeinflußt und neu bestimmt, und eine Vorstellung unseres eigenen Wesens als eines Unveränderlichen, im absoluten Sinne „an sich Realen" ist eben deshalb aus dem einfachen Grunde, weil kein Einzelding absolut „an sich" existirt, unmöglich.

Ueber die Idealität von Raum und Zeit.

Ein Beitrag zum Kapitel der „transscendentalen Aesthetik“.

Einleitung.

Die Stunde, in der Kant sich zum ersten Mal die Frage nach der Natur des Raumes und der Zeit vorlegte, war Epoche machend und für die Gesammtrichtung des modernen philosophischen Denkens von entscheidender Bedeutung. Denn nachdem diese Frage einmal gestellt war, drängte sich die Erkenntniß von der eminenten Wichtigkeit und die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer befriedigenden Beantwortung derselben ganz von selbst jedem denkenden Geiste auf. Um sie aber überhaupt zu stellen, um sich der Widersprüche, die in den landläufigen Raum- und Zeit-Vorstellungen enthalten sind und die durch sie in verschiedene, bisher für unlösbar gehaltene Probleme hineingetragen werden, kurz um sich der Schwierigkeiten, die gerade an dieser Stelle verborgen liegen, allererst bewußt zu werden: dazu war eine Kraft der Intuition nöthig, wie sie nur sehr wenigen Auserwählten zu Theil geworden ist, dazu bedurfte es des philosophischen Scharfblicks eines wahrhaft genialen Geistes. Von kaum geringerer Genialität wie die Erfassung und präzise Formulirung des Problems aber zeugt auch der Versuch einer Lösung desselben, wie er in der transscendentalen Aesthetik vorliegt, und wenn die Resultate seines Nachdenkens, die Kant in diesem Theil seiner Vernunftkritik niedergelegt hat, sich trotzdem noch keineswegs allgemeiner Anerkennung und Zustimmung erfreuen, so liegt der Grund dafür meines Erachtens lediglich darin, daß die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in ihrer ihr

von Kant gegebenen Fassung an mannigfachen Unklarheiten und Irrthümern leidet und daß sie infolge dessen den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitskern nicht rein zum Ausdruck bringt, sondern durch Beimischung widerspruchsvoller Behauptungen die Wirkung des lichtvollen Hauptgedankens beeinträchtigt, ja geradezu verdunkelt und entstellt. — Neue Wahrheiten enttauchen eben auch dem Kopf des genialsten Denkers nicht mit einem Schlage in vollendeter Gestalt. Sie kommen vielmehr ihm selbst nur gradatim zum Bewußtsein, nehmen in seinem Geiste wechselnde, dem jeweiligen Bewußtseinsgrad entsprechende, provisorische Formen an und gewinnen, gleich der einem Kunstwerk zu Grunde liegenden Idee, erst durch die Ausführung, d. h. in diesem Fall erst im Durchgang durch den kritischen Denkprozeß die ihnen adäquate, ihre Bedeutung rein zum Ausdruck bringende Gestalt. Weil aber dieser Denkprozeß ein sehr umständlicher und langwieriger ist, indem er eine überreiche Fülle von Material zu sichten und kritisch zu verarbeiten hat, so ist es nur natürlich, wenn Derjenige, dem durch eine glückliche Eingebung seines Genius die erste Ahnung des wahren Sachverhalts aufging, diese Ahnung noch nicht nach allen Seiten hin zur vollen Klarheit des philosophischen Bewußtseins zu steigern vermag, wenn er vielmehr das betreffende Problem noch im Zustande provisorischer Gestaltung zurücklassen und es der Nachwelt anheimgeben muß, seine Gedanken, wo dies nöthig sein sollte, „zu Ende zu denken“ und das in ihnen enthaltene Wahrheitsgold mehr und mehr von den ihm anhaftenden Schlacken, von den Irrthümern und Widersprüchen, die in solchen Fällen unvermeidlich mit unterlaufen und die meist nur sehr langsam und allmälig überwunden werden können, zu befreien.

Was ich als den Grundgedanken der transscendentalen Aesthetik ansehe, ist bald gesagt. Ich erblicke ihn in der immer aufs Neue mit der größten Energie betonten Behauptung, daß Raum und Zeit bloße Vorstellungsformen seien, die als solche keine selbstständige „an sich“ reale Existenz besitzen, sondern nur in der Wahrnehmung und nur für diese als gegebene Realitäten erscheinen. Diesen Grundgedanken nun aus der Verbindung mit jenen widerspruchsvollen Elementen, in der er bei Kant auftritt, zu befreien

und hierdurch sowie durch entschiedene Zurückweisung des extremen Idealismus den Werth und die wissenschaftliche Bedeutung eines gemäßigten Idealismus möglichst nach allen Seiten hin in helles Licht zu stellen: das ist die Aufgabe, deren Lösung sich die vorliegende Arbeit gestellt. Sie wird zu diesem Zweck 1) unter Anlehnung an die Argumentation der transscendentalen Aesthetik Sinn und Bedeutung der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit der gewöhnlichen realistischen Auffassungsweise gegenüber zu entwickeln und die Berechtigung derselben an der Hand der gegebenen Erfahrungs- und Bewußtseinsthatsachen zunächst direkt zu demonstriren sich bemühen; sie wird sodann 2) den Unterschied, der zwischen der gemäßigt-idealistischen Anschauungsweise und dem Transscendental-Idealismus der Vernunftkritik in diesem Punkte besteht, hervorheben und kritisch beleuchten; und sie wird endlich 3) die direkte Beweisführung der beiden ersten Abschnitte durch eine indirekte ergänzen, indem sie mit Bezug auf die Antinomienlehre Kants darzuthun versuchen wird, daß nicht nur der extreme, sondern auch der gemäßigte Idealismus uns einen Schlüssel zur Lösung gewisser Probleme bietet, die vom Standpunkt des unkritischen Realismus als durchaus unlösbare angesehen werden müssen.

I. Abschnitt.

Ueber die Natur des Raumes und der Zeit.

Die Frage nach der Natur des Raumes und der Zeit zu beantworten erscheint auf den ersten Blick nicht schwer. Denn Jedermann ist sich bewußt, daß er ganz genau weiß, was er meint, wenn er vom Raume spricht, und Niemand scheint im Unklaren über das, was er sich unter Raum und Zeit vorzustellen hat und was er, wie jeder Mensch von gesundem Sinne, unter beiden Ausdrücken versteht. Dennoch stellen sich einer genauen Begriffserklärung beider sehr große Schwierigkeiten entgegen, wovon sich Jeder leicht überzeugen kann, der eine solche in klaren, bestimmten Worten zu geben sich bemüht.

Auch Kant wußte seinem Problem, wie es scheint, nicht direkt beizukommen; er näherte sich vielmehr, wie die Ausführungen der transscendentalen Aesthetik beweisen, indirekt und auf Umwegen seinem Ziel. So legte er sich zunächst die Frage vor, welcher Klasse unserer Vorstellungen die Raumvorstellung beizuzählen sei? ob den Einzelvorstellungen von wirklichen, uns durch sinnliche Wahrnehmung gegebenen Dingen, oder den eine Vielheit jener zu einer bloß gedachten Einheit zusammenfassenden, erst durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnenen allgemeinen Begriffen? Die Antwort auf den zweiten Theil dieser Frage schien nicht zweifelhaft zu sein, denn die Raumvorstellung, die wir uns unwillkürlich bilden, ist, wie Jeder sich bei dem geringsten Nachdenken leicht überzeugt, sicherlich alles andere eher als ein allgemeiner, aus der Erfahrung, d. i. aus der Wahrnehmung einer Vielheit gegebener Einzelräume, erst nachträglich abgezogener Begriff. Dies erhellt, wie Kant sehr richtig bemerkt, schon daraus, daß wir den Raum als ein objektiv und faktisch außer uns Gegebenes vorstellen, als eine konkrete, reale Einheit, die alle einzelnen, begrenzten Räume nicht etwa bloß (wie der Gattungsbegriff die Individuen) unter sich enthält, sondern sie sammt allen ausgedehnten Dingen faktisch in sich faßt und umschließt: denn alle einzelnen Räume sind für uns nur umgrenzte Theile des einigen, grenzenlosen Raumes, die nur in ihm möglich sind, und wir denken sie sämmtlich realiter in ihm enthalten. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir uns klar machen, daß die räumliche Anschauung die Vorstellung eines von unserem eigenen Selbst zu unterscheidenden außer uns Befindlichen und damit alle äußere Erfahrung überhaupt erst möglich macht, mithin dieser bereits zu Grunde liegt und nicht erst nachträglich durch Abstraktion aus ihr gewonnen sein kann. Es schien sonach nur übrig zu bleiben, die Raumvorstellung unter die anschaulichen Einzelvorstellungen einzureihen, d. h. unter die Vorstellungen von konkreten „Dingen“ oder, was dasselbe ist, von realiter gegebenen Größen. Sobald man dies aber versucht, ergiebt sich eine neue Schwierigkeit. Die Raumanschauung ist nämlich von den übrigen anschaulichen Vorstellungen toto genere verschieden und läßt sich mit keiner derselben vergleichen. Denn die letzteren

sind sämmtlich ihrer Totalität nach gegebene und folglich begrenzte Größen, der Raum aber wird als eine unendliche, in keiner Wahrnehmung jemals ihrer Totalität nach zu gebende Größe gedacht. Außerdem erscheint er als die conditio sine qua non aller übrigen, als dasjenige, welches sie für die Wahrnehmung sämmtlich begrenzt und umschließt, und dabei doch zugleich als ein Etwas, das im Vergleich zu jenen eine bloß negative Realität besitzt, das nur um ihretwillen da zu sein scheint und, wenn man sie fortdenkt, sogleich alle Bedeutung verliert. Als was soll man nun den Gegenstand dieser widerspruchsvollen Vorstellung denken, als was dieses Etwas, das die realen, ausgedehnten Dinge allererst möglich macht, und das doch, wenn man von ihnen abstrahirt, als bloßes Nichts erscheint, betrachten?

Für Kant lösten sich alle diese Schwierigkeiten und Bedenken mit einem Schlage durch die Erkenntniß, daß der Raum eine bloße Vorstellungsform sei, nämlich die Form der sinnlichen Kollektivvorstellungen, die man mit ihm ganz allgemein Anschauungen nennen kann, und deren charakteristisches Merkmal es ist, daß wir mit ihrer Hülfe eine Vielheit beharrlicher Realitäten als zugleich existirende und insofern trotz ihrer Beharrlichkeit ihrem Dasein nach begrenzte, d. i. nur beschränkt reale, erkennen. Man kann aus diesem Grunde den Raum, der die Form dieser Vorstellungen ist, auch als Form der Wahrnehmung des begrenzten beharrlichen Seins (der beharrlichen Einzelexistenz) oder auch des Zusammendaseins (der Koexistenz) einer Vielheit beharrlicher Realitäten bezeichnen. Zweierlei ist hierdurch ausgesprochen: 1) daß ein unabhängig von der Anschauung, in der er vorgestellt wird, existirender, die einzelnen realen Dinge als ebenso reale Einheit äußerlich umschließender Raum eine bloße Fiktion ist; sodann aber 2) daß, wenn begrenztes, beharrliches Sein als solches von uns überhaupt vorgestellt werden soll, dies stets nur mit Hülfe der Raumanschauung, d. h. nur dadurch, daß wir den Raum mit vorstellen oder, was dasselbe ist, die einzelnen beharrlichen Realen in den Raum versetzen, geschehen kann.

Das hierdurch angedeutete Verhältniß des Raumes zu den für die Anschauung „in ihm befindlichen“ Dingen erscheint auf den

ersten Blick als ein sehr eigenthümliches, ja widerspruchsvolles, und allerhand Bedenken und Zweifel an der Richtigkeit der von Kant behaupteten Idealität des Raumes drängen sich angesichts der Erfahrungsthatsachen unwillkürlich dem denkenden Geiste auf. „Wie?“ fragt man sich erstaunt und ungläubig, „die einzelnen ausgedehnten Dinge sollten objektive Realität besitzen, der Raum, in dem sie doch allein möglich sind, aber sollte eine bloße Vorstellungseinheit und also in Wahrheit, nämlich objektiv genommen, ein bloßes Nichts sein? Wenn dem so wäre, woher sollte es dann kommen, daß wir die betreffenden Dinge gar nicht ohne ihn vorstellen können und daß er in eben der Vorstellung, in der er angeblich allein existirt, als ein außer uns Existirendes, selbstständig Reales erscheint?“ Die ersten dieser Fragen erledigen sich leicht durch den Hinweis, daß die einzelnen Dinge eben auch nur in der Vorstellung als ausgedehnte erscheinen, daß sie daher **als solche** wirklich nur „im Raume“ möglich sind, weil sie eben als ausgedehnte gleich ihm selbst lediglich für die Anschauung und nur in dieser existiren, daß aber endlich, weil wir sie unter allen Umständen ausgedehnt vorstellen müssen, wenn wir ihre Koexistenz vorstellen wollen, sie auch stets im Raume befindlich vorgestellt werden müssen, und wir sie niemals ohne Raum vorstellen können. Hier tritt uns aber sogleich die neue Frage entgegen, worin es denn seinen Grund haben möge, daß wir die beharrlichen Realitäten, die, mit Kant zu reden, „an sich“, d. h. wenn wir von ihrem idealen Dasein in der anschaulichen Vorstellung absehen, nicht ausgedehnt sein sollen, dennoch jederzeit ausgedehnt vorstellen müssen? — eine Frage, die nur in Verbindung mit jener anderen, „warum wir den Raum als ein außer uns Befindliches vorstellen?“ befriedigend beantwortet werden kann.

Kant selbst scheint sich diesen Fragen gegenüber bei dem allgemeinen Gedanken beruhigt zu haben, daß beide Thatsachen in der eigenthümlichen Natur oder Organisation unseres Vorstellungsvermögens begründet seien und daß deshalb eine genauere Erklärung derselben weder gegeben zu werden brauche noch gegeben werden könne. Infolge dessen gelangte er denn auch nicht dazu, die eigenthümliche Zwitternatur des Raumes, das Faktum, daß er in der

Anschauung trotz seiner Idealität als ein realiter außer uns Gegebenes erscheint, sich selbst und Andern begreiflich zu machen; so lange dies aber nicht geschieht, wird auch die Lehre von der Idealität des Raumes nie allgemeinen Eingang finden, nie wirklich einleuchtend und plausibel erscheinen, weil man sich so lange nichts Klares bei derselben denken, sich nichts Bestimmtes unter dem „bloß idealen“ Raum vorstellen kann. Es ist aber meines Erachtens sehr wohl möglich, sich klar zu machen, daß und warum mit Nothwendigkeit das Phänomen der räumlichen Ausdehnung und mit ihm zugleich die Vorstellung eines realiter außer uns existirenden Raumes entsteht, sobald eine Vielheit zugleich gegebener, beharrlicher Realitäten als solche und also zusammen vorgestellt werden soll.

Denn es leuchtet ein, daß, weil jede Vorstellung als solche ein Einheitliches ist, ein gegebenes Mannigfaltiges nur dann als solches erkannt, d. h. als Vielheit in die Einheit einer Vorstellung aufgenommen werden kann, wenn es zugleich einerseits als Vielheit, andererseits als Einheit erscheint bezw. wenn alle einzelnen Wahrnehmungen sich zu dem Bilde einer zugleich mannigfaltigen und einheitlichen, d. i. zu dem Bilde einer zusammengesetzten Erscheinung verbinden. Nun ist aber objektiv kein äußerlich Verbundenes gegeben, sondern bloß eine Vielheit von Realitäten, allerdings zugleich und in einer ganz bestimmten Ordnung, die, wenn sie wahrgenommen wird, auf objektiv-reale Beziehungen der betreffenden einzelnen Realitäten schließen läßt und damit indirekt auf eine sie gemeinsam befassende, objektiv-reale, innere Einheit deutet. Damit aber das Zugleichsein und die ganz bestimmte Ordnung der betreffenden einzelnen Realitäten überhaupt wahrgenommen werden kann, müssen letztere auch äußerlich zur Einheit verbunden werden, und dieses Geschäft besorgt das Anschauungsvermögen, indem es durch den Akt der Anschauung ein den betreffenden einzelnen Realitäten Gemeinsames schafft, an dem sie sämmtlich unbeschadet ihrer individuellen Verschiedenartigkeit partizipiren. Dieses Gemeinsame muß, wie an sich klar ist, ein durchaus Gleichartiges, Homogenes sein, weil es sonst nicht den für die Zwecke

der Anschauung nothwendigen Eindruck der Einheitlichkeit hervorbringen könnte; es kann aber eben deshalb kein Qualitatives, d. h. kein durch Empfindung Wahrgenommenes und also überhaupt kein in gleicher Weise wie die einzelnen Realitäten oder Dinge positiv Wahrgenommenes sein; denn qualitativ müssen die einzelnen „Theile“ dieses Gemeinsamen sich ja verschieden darstellen, wenn sie überhaupt als einzelne erscheinen, d. h. gesondert vorgestellt und von einander unterschieden werden sollen.*) Was für eine Art von Realität aber bleibt hiernach für das den einzelnen, positiv wahrgenommenen Realitäten Gemeinsame allein noch übrig? Als was muß es in der Anschauung sich darstellen? Offenbar als ein lediglich Formales, das als solches nur an den einzelnen Realitäten und nur mit diesen zugleich, nicht aber von ihnen gesondert sich realiter vorstellen läßt, als ein bloßes Scheinding, das kein positiv reales Dasein hat und das objektiv genommen nichts ist — und als ein solches erscheint es, wie wir sahen, ja auch in der That.

Die Sache stellt sich demnach wie folgt: Das Anschauungsvermögen schafft, indem es anschaut, ein allen einzelnen wahrgenommenen Realitäten als solchen Gemeinsames, ein kontinuirlich Ausgedehntes, an dem es jeder einzelnen den ihr im Verhältniß zu den übrigen gebührenden Antheil giebt, und zwar dadurch, daß es sie sämmtlich in entsprechender, der objektiv realen Ordnung ge-

*) Qualitativ gleichartige Dinge können in der Anschauung nur dann als einzelne von einander gesondert vorgestellt werden, wenn sie durch qualitativ anders geartete getrennt erscheinen; auch die von uns nur negativ (als Lücken zwischen den positiv wahrgenommenen Dingen) vorgestellten, luftförmigen Körper sind als solche „qualitativ anders geartete Realitäten“ zu betrachten. Hierbei kommt es, wie an sich klar ist, gar nicht in Betracht, ob man die qualitative Verschiedenartigkeit der einzelnen Anschauungsrealitäten objektiv genommen lediglich als eine Verschiedenartigkeit in der Zusammensetzung an sich gleichartiger Urelemente denken oder ob man auch diese Urelemente als qualitativ verschiedenartige annehmen und auf ihre wesentliche Verschiedenartigkeit die Verschiedenartigkeit in ihrer Zusammensetzung zurückführen will: denn in der Anschauung, die es lediglich mit schon zusammengesetzten Realitäten zu thun hat, ist die qualitative Verschiedenartigkeit so oder so in jedem Falle vorhanden.

mäßer Gruppirung gleichsam in einen Rahmen faßt und das innerhalb dieses Rahmens Befindliche kontinuirlich zu äußerer Einheit verbindet. Diese äußere Einheit des Mannigfaltigen, dieses so zu Stande kommende kontinuirliche Nebeneinander aber ist nur in der anschaulichen Vorstellung vorhanden, es ist ein Nebeneinander von Vorstellungsmomenten, in welchem das Wesen der Anschauung als solcher zum Ausdruck gelangt, d. h. nach Kants treffendem Ausdruck die Form der Anschauung, die sich als solche in jeder anschaulichen Vorstellung findet, weil sie das ist, was die betreffende Vorstellung zur Anschauung macht,*) eine Form, in die eben deshalb alle Dinge eingehen, an der sie Antheil nehmen müssen, wenn sie mit andern zugleich d. i. eben in der Anschauung vorgestellt werden sollen. Diese bloße Form des Anschauens (bezw. das Theilhaben an ihr) aber erscheint in der Anschauung selbst als Qualität des Angeschauten (einerseits des Anschauungsganzen, andererseits der einzelnen, anschaulich vorgestellten Dinge), und als

*) Alle Einzelvorstellungen enthalten ein formales und ein materiales Moment: das letztere entstammt der äußeren Einwirkung auf das betreffende Vorstellungsorgan, das erstere stellt den kausalen Antheil, den das Vorstellungsorgan selbst an der Vorstellung hat, dar. Mit anderen Worten: Die äußere Einwirkung liefert den Stoff zu der betreffenden Vorstellung, das Vorstellungsorgan formt ihn, giebt ihm eine seiner eigenthümlichen Organisation entsprechende Gestalt. In diesem Sinne kann man auch von den einfachen Sinnesempfindungen sagen: Die Form aller Gehörsempfindungen ist das Tonsein, die Form aller Gesichtsempfindungen das Farbesein 2c. und genau in demselben Sinne: die Form aller Anschauungen ist das Anschauungsein, d. i. das kontinuirliche Nebeneinander von Vorstellungsmomenten. Für die einzelnen Vorstellungen als solche ist der Stoff das Wesentliche, weil er dasjenige ist, wodurch sich Vorstellungen derselben Gattung von einander unterscheiden; für die Vorstellungsgattung als solche aber ist die Form der Einzelvorstellung das Wesentliche, weil sie das unterscheidende Merkmal der Gattung als solcher bildet und als solches selbst wieder zum Stoff oder Inhalt einer neuen Vorstellung, nämlich zum Stoff oder Inhalt des Gattungsbegriffes wird. Wenn wir also von der Form der Anschauung reden, so verstehen wir darunter die allen einzelnen anschaulichen Vorstellungen gemeinsame Form, die als solche doch zugleich den wesentlichen Inhalt des Gattungsbegriffes ausmacht, weil in ihr das Wesen des Anschauungsorgans zum Ausdruck gelangt.

solche nennen wir sie Ausdehnung bezw. das Theilhaben an ihr Ausgedehntsein, Körperlichkeit oder Materialität; den bestimmten Antheil jedes Einzelnen an ihr dagegen bezeichnen wir, wenn wir nur auf das Mehr oder Minder desselben Rücksicht nehmen, als **Größe**, wenn wir dagegen auf die Art und Weise, wie es am Ganzen Antheil hat, achten, im Speziellen wieder als Form oder **Gestalt**; die allen einzelnen beharrlichen Ausgedehnten gemeinsame Form als ein objektiv Gegebenes gedacht aber nennen wir **Raum**. Weil nämlich jede Anschauung neben den positiven auch negative Wahrnehmungselemente (scheinbare Lücken neben den positiv wahrgenommenen Dingen) enthält, und weil die Anschauung auch diesen scheinbaren Lücken in gleicher Weise wie den positiv wahrgenommenen Dingen Antheil an der gemeinsamen Form Aller ertheilt, so gewinnt vermöge dieser Lücken, die leerer Raum, d. i. bloße Form zu sein scheinen, diese Form selbst für die Anschauung eine gewisse selbstständige, freilich im Vergleich zu den positiv wahrgenommenen Dingen nur negative Realität: sie erscheint als ein auch außerhalb dieser Dinge und also neben und mit ihnen zugleich realiter Existirendes, das sie sämmtlich in sich faßt und umschließt. So kommt es, daß wir den Raum zugleich als Realität und als Nichts denken: als Realität mit Rücksicht auf die einzelnen ausgedehnten Dinge, die in der Anschauung in ihm enthalten und deshalb nur in ihm möglich erscheinen — als Nichts aber an und für sich selbst, weil die bloße Form der Wahrnehmung des Zusammenseins einer Vielheit von Realitäten nur an diesen und mit ihnen zugleich realiter vorgestellt werden kann, nicht aber an und für sich selbst.*)

Die Behauptung, daß die Dinge, die wir als ausgedehnte vorstellen, „an sich", d. h. objektiv genommen, nicht im Raume befindlich und folglich auch nicht ausgedehnt seien, sondern nur durch die Anschauung in den Raum versetzt würden und nur, wenn angeschaut, ausgedehnt erscheinen, hat demnach zunächst den

*) Kant irrte, wenn er meinte, daß man alle Dinge aus dem Raum fortdenken konne, niemals aber den Raum selbst; in Wahrheit verschwindet, wenn man alle Dinge fortdenkt, auch der Raum.

Zweck, zu konstatiren, daß die Realität der betreffenden Dinge, wenn sie als die, die sie ist, nämlich als eine bloß bedingte erkannt und nicht lediglich als solche gedacht werden soll, nur in der sinnlichen Anschauung, d. i. nur mit Hülfe der Anschauungsform des Raumes, vorgestellt werden kann, daß demnach das Ausgedehntsein kein qualitatives, sondern ein lediglich formales Moment ist, und daß die Materialität einzig und allein als anschauliche Daseinsform, d. i. als die Form, unter der wir das beharrliche Dasein als solches in der Anschauung vorstellen, angesehen werden kann. Es folgt hieraus, daß Ausgedehntsein und in der Anschauung gegeben sein Wechselbegriffe sind, und daß die Ausdehnung mit der qualitativen Beschaffenheit oder, was dasselbe ist, mit dem Wesen der einzelnen Dinge nichts zu thun hat, was auch schon aus der Thatsache hervorgeht, daß das Prädikat des Ausgedehntseins so gut wie das der Realität sämmtlichen Dingen ohne Unterschied ihrer qualitativen Beschaffenheit beigelegt werden muß, und uns niemals irgend welches Ding, das nicht ausgedehnt erschiene, in der Anschauung vorkommen kann. Hiermit hängt es denn auch zusammen, daß sämmtliche Sinnesqualitäten nur am Ausgedehnten bezw. nur mit dem Ausgedehntsein zugleich als qualitative Beschaffenheiten eines Objektes vorgestellt werden können, und daß umgekehrt das Ausgedehntsein seinerseits nur in Verbindung mit irgend welcher Sinnesqualität von uns wahrgenommen werden kann. Auf die Frage: „Wie die Dinge, die wir ausgedehnt vorstellen, denn nun „an sich“ statt dessen beschaffen gedacht werden müßten, bezw. welcher Art man sich die Qualität vorzustellen habe, die ihrer Ausdehnung objektiv genommen entspreche?“ ist demnach überhaupt keine Antwort möglich, indem die Frage an sich widersinnig ist, da der Ausdehnung, wie wir sahen, überhaupt keine objektiv reale Qualität entspricht. Fragt man dagegen, was die Dinge objektiv genommen denn seien, wenn nicht ausgedehnte, körperliche Realitäten, so ist darauf zu antworten: objektiv genommen sind sie eben dasselbe als was sie in der Anschauung erscheinen, nämlich bedingte, sich mit andern zugleich seienden in das Dasein theilende Realitäten von ganz bestimmter Beschaffenheit. Als bedingte Realitäten schlechthin, d. h. ohne Rücksicht auf ihre

qualitative Beschaffenheit, aber können sie nicht vorgestellt, nicht ihrem Wesen nach erkannt, sondern nur gedacht werden. Sollen sie realiter mit Hülfe von Sinnesempfindungen vorgestellt werden, so müssen sie mit andern zusammen in der Anschauung vorgestellt werden, und dann erscheint ihre bedingte Realität als begrenzte Ausdehnung im Raum.

Zur Erläuterung bezw. Ergänzung der hier gegebenen Auseinandersetzung über die Natur des Raumes diene noch ein kurzer Seitenblick auf die Lehre von der Idealität der Zeit. Ein solcher ist um so nützlicher, als hierbei der für gewöhnlich nicht genug beachtete Unterschied zwischen Raum und Zeit zur Sprache kommen und noch wesentlich zur Klarstellung der ganzen Sachlage beitragen muß. Daß ein Parallelismus zwischen Raum und Zeit besteht, ist in die Augen fallend und mußte Jedermann klar werden, seit Kant in der transscendentalen Aesthetik durch Nebeneinanderstellung der beiden Lehren von der Idealität des Raumes und der Zeit so nachdrücklich auf diesen Parallelismus hingewiesen hat. In der That ist denn auch die Zeit so gut wie der Raum eine bloße Vorstellungsform und zwar gleich jenem die Form einer gewissen Klasse von Kollektivvorstellungen, in denen, wie in den Anschauungen eine Vielheit von Einzelwahrnehmungen zusammen, d. i. zur Einheit einer Vorstellung verbunden vorgestellt wird. Wie in den Anschauungen entsteht daher auch in den Kollektivvorstellungen, deren Form die Zeit ist, und die man vielleicht am treffendsten Veranschaulichungen oder auch Reflexionsanschauungen nennen könnte,*) das Phänomen der Ausdehnung, d. h. das eines kontinuirlichen Nacheinander, das als ein allen wahrgenommenen Einzel-Realitäten Gemeinsames erscheint, an dem sie sämmtlich partizipiren, und dieses kontinuirliche Nacheinander, das in Wahrheit die bloße Form der Anschauung ist, nennen wir, wenn wir es als ein selbstständiges, objektiv Reales denken, Zeit, wenn wir es dagegen als Qualität der angeschauten Realitäten oder des Anschauungs-

*) Der von Kant gebrauchte Ausdruck „innere Anschauung" oder „Anschauung des inneren Sinnes" giebt leicht zu Mißverständnissen Veranlassung und ist deshalb wohl besser zu vermeiden.

ganzen oder auch der Zeit selbst betrachten, Dauer.*) Neben diesen auffallenden Analogien zwischen Raum und Zeit bestehen aber auch sehr bemerkenswerthe Verschiedenheiten zwischen beiden, die nicht außer Acht gelassen werden können. Die Zeit ist nämlich 1) nicht wie der Raum die Form einer **sinnlichen** Kollektivvorstellung, sondern, wie wir schon sahen, die einer (das betreffende Mannigfaltige erst nachträglich zusammenfassenden) rückbezüglichen oder reflektiven; sie hat 2) nur **eine** Dimension, während die räumliche Ausdehnung in der Anschauung als eine **drei-dimensionale** erscheint; und sie verbindet endlich 3) zu äußerer Einheit ein unmittelbar wahrgenommenes Mannigfaltiges, während uns die Realitäten, die wir räumlich ausgedehnt vorstellen, stets nur durch mittelbare Wahrnehmung gegeben werden können.

Alle drei Punkte sind von Wichtigkeit und müssen deshalb noch einzeln auf ihre Bedeutung hin geprüft und eingehend erörtert werden.

Ad 1) muß daran erinnert werden, daß das Mannigfaltige der zeitlichen Kollektivvorstellung nicht wie das Mannigfaltige der räumlichen Anschauung zugleich gegeben ist, mithin auch nicht gleich bei der ersten, sinnlichen Wahrnehmung auf einmal, d. i. zusammen wahrgenommen und demzufolge auch überhaupt nicht in irgend welcher sinnlichen Vorstellung zusammen vorgestellt und als zeitlich begrenztes erkannt werden kann. Nur durch nach-

---

*) Begrenztes, vorübergehendes Sein und begrenztes, beharrliches Sein sind also beide gleicherweise objektiv vorhanden, und nur die Vorstellungen (die vermeintlichen Qualitäten) des Ausgedehntseins und der Dauer, vermittelst deren wir beide veranschaulichen, einerseits das Theilhaben am drei-dimensionalen Raum, andererseits das Theilhaben an jener in der Phantasie vorgestellten unendlichen Linie, die wir Zeit nennen, sind lediglich in unserer Anschauung und nur für diese vorhanden. Weil aber, wie wir gleich sehen werden, die Zeit nur in der Reflexionsanschauung und nicht gleich dem Raum in der sinnlichen Anschauung erscheint, bezw. weil die Veranschaulichung des Nacheinander nicht die gleiche sinnliche Realität hat wie sie die Veranschaulichung des Nebeneinander unter der Form des drei-dimensional Ausgedehnten für uns besitzt: so ist uns das betreffende Verhältniß auch im ersteren Fall viel unmittelbarer einleuchtend und viel klarer.

trägliche Zusammenfassung in der Reflexion vielmehr vermögen wir dem objektiv nicht zugleich gegebenen Mannigfaltigen eine gewisse subjektive Simultaneität des Daseins in einer die betreffenden, einzelnen Realitäten zusammen befassenden Vorstellung zu verschaffen (daher Veranschaulichung im Gegensatz zur Anschauung), und erst mit Hülfe dieser reflektiven Kollektivvorstellung, deren Form die Zeit ist, werden wir uns des Wechsels unserer Wahrnehmungen und Empfindungen als eines solchen sowie auch der Aufeinanderfolge äußerer Ereignisse, kurz überhaupt der **Succession als solcher** bewußt. Hierauf beruht es denn auch, daß die Zeit, weil sie erst in der Reflexion als ein mannigfache Einzelerscheinungen gemeinsam Befassendes erscheint, für uns nicht die gleiche sinnliche Realität besitzt wie der Raum, weshalb wir sie denn auch weit leichter als diesen für das erkennen, was sie wirklich ist, nämlich für eine bloße Vorstellungseinheit, der keinerlei „an sich" gegebene äußere Einheit, sondern lediglich ein gewisses, objektiv reales Verhältniß, das wir uns mit ihrer Hülfe zum Bewußtsein bringen, entspricht. Ebenso gerathen wir, weil wir die betreffenden Einzelerscheinungen nicht während wir sie sinnlich vorstellen, sondern erst nachher in die Zeit versetzen, auch nicht so leicht in Gefahr, die zeitliche Ausdehnung, oder was dasselbe ist, die Daseinsdauer derselben als eine Qualität, gleich den übrigen Sinnesqualitäten, ja wohl gar als objektiv reale Qualität der Dinge zu betrachten, was mit der räumlichen Ausdehnung der Dinge (ihrer Materialität und ihrem damit in Zusammenhang stehenden Daseinsumfang), weil wir diese gleich den Sinnesqualitäten und mit ihnen zugleich sinnlich vorstellen, nur allzu leicht geschieht.

Wir kommen nunmehr auf den zweiten der oben angedeuteten Unterschiede zwischen Raum und Zeit, auf die Thatsache nämlich, daß der Raum drei Dimensionen, die Zeit dagegen nur eine Dimension besitzt, zurück. Bedenkt man, daß Raum und Zeit, den bisherigen Auseinandersetzungen gemäß zwar als subjektive Formen der Wahrnehmung, aber doch als Formen der Wahrnehmung objektiv realer Verhältnisse gedacht werden müssen, so erscheint es am naturgemäßesten, die betreffenden Unterschiede ebenfalls einfach als objektiv reale zu fassen bezw. sie als realiter in entsprechen-

den, objektiv gegebenen Verhältnissen begründete zu betrachten. Indessen bleibt doch zu untersuchen, ob nicht vielleicht der kausale Antheil, den das vorstellende Subjekt an der Entstehung der betreffenden Vorstellungsformen hat, mit gleichem Recht zur Erklärung dieses Umstandes herangezogen und demzufolge die Dreidimensionalität des Raumes so gut wie die Eindimensionalität der Zeit auf Rechnung der eigenthümlichen Organisation des betreffenden Vorstellungsapparates gesetzt werden kann — in welchem Fall wir mit Hülfe jener Vorstellungsformen zwar immer noch objektiv-reale Verhältnisse, aber diese nicht adäquat, sondern in subjektiv-bedingter Weise perzipiren würden. Die Voraussetzung eines derartigen Verhältnisses, auf welche sich die Spekulationen über die Möglichkeit eines vier- oder mehr-dimensionalen Raumes stützen, ist aber um so weniger kurzer Hand als eine undenkbare und widersinnige zurückzuweisen — als der Raum thatsächlich für unser Auge von jedem gegebenen Standpunkte aus nur zwei Dimensionen besitzt, ein Faktum, das auf den ersten Blick stark zu Gunsten der eben erwähnten Annahme spricht. Denn — so argumentirt man angesichts desselben mit gutem Grund — wenn eben dieselben objektiv-realen Verhältnisse sich uns einerseits durch Vermittelung des Gesichtssinnes unter der Form der zwei-dimensionalen, andererseits durch Vermittelung des Tastsinnes aber unter der Form der drei-dimensionalen Ausdehnung darstellen, warum sollte es nicht denkbar sein, daß sie ganz anders organisirten Wesen unter noch andern Formen, etwa unter der einer vier- oder mehr-dimensionalen Ausdehnung erscheinen? Diese Argumentation hat sehr viel Bestechendes; sie übersieht aber oder vielmehr sie läßt unbeachtet die Thatsache, daß wir alle der ganz bestimmten und gewissen Ueberzeugung sind, daß die Vorstellung des drei-dimensionalen Raumes als die allein richtige, dem objektiven Thatbestand entsprechende, die des zwei-dimensionalen Raumes aber als eine unvollkommene und einseitige Auffassung der betreffenden objektiv-realen Verhältnisse angesehen werden muß. Dieses Faktum ist aber von großer Wichtigkeit, weil eine befriedigende Erklärung desselben auch über die Frage nach der Möglichkeit eines vier- oder mehr-dimensionalen Raumes die gewünschte Klarheit

zu verbreiten verspricht. Wir fragen deshalb zunächst: Worauf gründet sich unsere Ueberzeugung, daß, populär gesprochen, der Raum in Wirklichkeit drei Dimensionen hat, daß die Vorstellung eines zwei-dimensionalen Raumes dagegen lediglich auf einer unvollkommenen Erkenntniß des objektiv gegebenen Thatbestandes beruht?

Die Sache erläutert sich am besten, wenn man sich eines Umstandes erinnert, der angesichts der endlosen Streitigkeiten über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines vier- oder mehr-dimensionalen Raumes gewiß auffallend ist und zum Nachdenken Veranlassung geben muß, des Umstandes nämlich, daß meines Wissens noch Niemand auf den Gedanken an die Möglichkeit einer zwei- oder mehr-dimensionalen Zeit verfallen ist bezw. einen derartigen Gedanken ernsthaft in Erwägung gezogen hat. Die Erklärung dieses Umstandes ist aber nicht schwer. Denn er hat seinen Grund in dem dritten der oben erwähnten Unterschiede zwischen Raum und Zeit, in der Thatsache nämlich, daß wir mittelst der Zeitvorstellung jederzeit ein unmittelbar wahrgenommenes Mannigfaltiges (nämlich eine Vielheit auf einander folgender Vorstellungen) zu äußerer Einheit einer sie gemeinsam befassenden Kollektivvorstellung verbinden, weshalb wir uns auch des Faktums der Aufeinanderfolge der betreffenden Erscheinungen unmittelbar bewußt werden, es unmittelbar an uns selbst erleben*) und aus diesem Grunde völlig gewiß sind, daß wir die Verhältnisse der Zeitfolge vollständig und durchaus adäquat erkennen, und daß die aus dieser Erkenntniß entspringende Vorstellung einer eindimensionalen Ausdehnung den betreffenden objektiv-realen Verhältnissen in der denkbar vollkommensten Weise entspricht.

Dieser Punkt ist von der höchsten Bedeutung auch für die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines vier-dimensionalen Raumes, weil er uns die relative Berechtigung einer derartigen Annahme begreiflich macht und den Grund seiner Entstehung enthüllt. Denn gerade weil in diesem Punkt ein wesentlicher Unter-

---

*) Daß wir uns das Verhältniß der Aufeinanderfolge als solches erst nachträglich durch Reflexionsanschauung zum Bewußtsein bringen, ändert daran nichts.

schied zwischen der räumlichen Anschauung und der zeitlichen Veranschaulichung besteht, gerade weil wir das Aufeinanderfolgen unserer Vorstellungen unmittelbar an uns selbst erfahren, während die in der Außenwelt gegebenen Verhältnisse des Zugleichseins, die wir mit Hülfe der Raumanschauung vorstellen, stets nur mittelbar zu unserer Wahrnehmung gelangen, gerade deshalb ist der Zweifel natürlich und auf den ersten Blick wohl berechtigt, ob wir auch letztere gleich ersteren so aufzufassen vermögen, wie sie wirklich sind, oder ob sie nicht etwa beim Uebergang ins Subjektive in ähnlicher Weise eine Modifikation erleiden wie etwa die qualitative Beschaffenheit der Dinge (die Art der Verbindung ihrer Theile), die durch die Sinnesqualitäten stets nur in subjektiv gefärbter Weise perzipirt werden kann.*) Indessen spricht gegen eine derartige

*) Ein derartiger Gedanke lag für alle diejenigen sehr nahe, die, zu tief durchdrungen von der Ueberzeugung der objektiven Realität der uns umgebenden räumlichen Welt, sich nicht entschließen konnten, mit Kant alles räumliche Nebeneinander für ein bloß subjektives Phänomen, dem keinerlei objektiv-reale Verhältnisse entsprächen, zu betrachten. Diese rangen nach einer Anschauungsweise, die ihnen gestattete, die Behauptung Kants: „wir erkennen mit Hülfe der Raumanschauung auch nicht einmal Dinge an sich in ihrem Verhältniß aufeinander" mit ihrer Ueberzeugung von der Realität der körperlichen Welt und ihrer räumlichen Verhältnisse in Uebereinstimmung zu bringen, und verfielen zu diesem Zweck auf die erwähnte Idee einer subjektiven Modifikation der betreffenden objektiv-realen Verhältnisse mit Hülfe einer uns eigenthümlichen Art der Raumanschauung. Auf Rechnung dieser subjektiven Modifikation setzten sie dann die Dreidimensionalität unseres Raumes und verbanden damit in allerdings sehr unklarer Weise den Gedanken, daß möglicherweise eben dieselben Dinge, die wir drei-dimensional ausgedehnt vorstellen, von anders organisirten Wesen vier- oder mehrdimensional ausgedehnt vorgestellt werden könnten. Hierbei wirkte noch mit, daß man nach dem Vorgange Descartes' und Lockes immer noch bewußt oder unbewußt das Ausgedehntsein als eine Qualität der Dinge nach Art der Sinnesqualitäten dachte und sich demgemäß einredete, es sei nur konsequent gewesen, wenn Kant, in die Fußstapfen jener tretend, noch einen Schritt weiter gegangen sei und angenommen habe, daß auch die primären Qualitäten Lockes nicht den Dingen selbst angehörten, sondern allererst durch unsere eigenthümliche Art, sie vorzustellen, entstünden. Daß diese Auffassungsweise aber nicht die Kants war, erhellt, abgesehen von allem andern, schon aus dem Faktum, daß er selbst niemals

Anschauungsweise von vornherein schon der Umstand, daß der Succession unserer Vorstellungen und ihren Verhältnissen, die wir

der Möglichkeit eines vier- oder mehrdimensionalen Raumes auch nur andeutungsweise gedachte. — Andere gingen noch weiter und verstiegen sich sogar dazu, für die Möglichkeit eines objektiv genommen vier- oder mehrdimensionalen Raumes zu plaidiren — eine Anschauungsweise, die aber erst recht ganz und gar „nicht kantisch" ist, weil sie ja die objektive Realität des Raumes (sei es auch eines vier- oder mehrdimensionalen) zur Voraussetzung hat und mithin der von Kant behaupteten Idealität der Raumanschauung diametral widerspricht. Uebrigens hat unstreitig Kant selbst durch die Zweideutigkeit und Unbestimmtheit seiner Ausführungen über die Idealität des Raumes zu derartigen mehr oder minder phantastischen Auffassungen seiner eigenen Lehre Veranlassung gegeben. Er war sich, wie ich glaube, in diesem Punkt selbst nicht ganz klar. Denn er gab sich, wie es scheint, der Illusion hin, daß wir die von uns mit Hülfe der Raumanschauung vorgestellten Verhältnisse der Koexistenz als jeder objektiven Grundlage entbehrende ansehen könnten, ohne doch das reale Vorhandensein einer Vielheit zugleich existirender Realitäten in Abrede stellen oder auch nur im Mindesten in Zweifel ziehen zu müssen. (Man vergleiche seine Versicherung in der transscendentalen Aesthetik, Kr. 37: „der Raum stelle die Dinge an sich auch nicht in ihrem Verhältniß auf einander vor".) Eben diese Täuschung aber war es vermuthlich, die ihn verhinderte, aus seiner Lehre von der Idealität der Zeit diejenigen Konsequenzen zu ziehen, die sich in Bezug auf die Idealität des Raumes mit Nothwendigkeit aus derselben ergeben — die ihn (mit anderen Worten) verhinderte, gleich der objektiven Realität aller Veränderungen auch die aller Einzeldinge als solcher zu leugnen und wie alle Succession so auch alle Koexistenz, alles Zugleichsein mehrerer Dinge als etwas objektiv gar nicht Vorhandenes zu erklären. In Wahrheit aber ist diese Konsequenz unvermeidlich, weil der Frage: „ob das Nacheinandersein bloße Vorstellung sei?" nicht die: „ob der Raum sammt seinen drei Dimensionen bloß in unserer Anschauung existire?" noch auch die: „ob das für uns drei-dimensional Ausgedehnte etwa von Andern als ein Ausgedehntes von vier oder mehr Dimensionen vorgestellt werden könnte?" noch irgend eine andere, die die objektive Realität der Einzeldinge als solcher und damit die Thatsache der objektiven Koexistenz vieler unangetastet läßt — sondern lediglich die: „ob auch alles Nebeneinander- oder Zugleichsein bloße Vorstellung sei?" — entspricht. Kant machte sich dies, wie ich glaube, nicht ganz klar, und deshalb sind seine Ausführungen über die Idealität des Raumes so dunkel und oft scheinbar oder thatsächlich einander widersprechend und lassen aus diesem Grunde keinerlei sicheren Schluß auf seine wahre Meinung zu.

unmittelbar durchleben, doch auch unter Umständen in der Außenwelt stattfindende, nur mittelbar wahrnehmbare Successionsverhältnisse, die wir gleichwohl (als solche) erkennen wie sie wirklich sind, entsprechen. Wenn wir aber diese adäquat aufzufassen im Stande sind, weshalb sollten wir alsdann die räumlichen Verhältnisse des Nebeneinander nicht adäquat auffassen können? Dies wird noch einleuchtender, wenn man sich erinnert, daß es sich in beiden Fällen gleicherweise lediglich um äußere Verhältnisse (der Folge oder des Zugleichseins) einer Vielheit von Realitäten handelt, und daß also nur die Frage sein kann, ob wir mit Hülfe unserer Raumanschauung die zugleich existirenden Realitäten so geordnet vorstellen, wie sie objektiv realiter geordnet sind, oder ob wir ihrer objektiv-realen Ordnung eine subjektive, objektiv nicht gegebene substituiren? Einer so präzis gestellten Frage gegenüber aber wird das Widersinnige einer derartigen Annahme sogleich klar. Denn es ist offenbar, daß es nur die objektiv-reale Ordnung des Mannigfaltigen sein kann, die die Reihenfolge der Wahrnehmung derselben und damit die subjektive Ordnung der Vorstellungselemente bestimmt. Wie sollte also irgend ein Sinnesorgan oder Anschauungsvermögen, es sei, welches es sei, dazu kommen, diese objektiv bedingte Reihenfolge der Wahrnehmung umzustoßen und unter Nichtachtung der objektiv-realen Ordnung eine neue, lediglich subjektiv bedingte zu statuiren? Das könnte nur durch einen Akt der Willkür geschehen, der mit der in der ganzen Welt herrschenden Gesetzmäßigkeit in schroffstem Widerspruch stände. Denn wenn wir auch bei der Anschauung die einzelnen Realitäten an eine andere Stelle versetzten, so müßten doch, wenn diese Versetzung nach ganz bestimmten Gesetzen erfolgte, unter gleichen Wahrnehmungsbedingungen sämmtliche Realitäten in gleicher Weise versetzt werden, in welchem Falle die Ordnung derselben, ihre Stellung gegeneinander von einer derartigen Manipulation doch nicht betroffen werden könnte, sondern unverändert dieselbe bleiben müßte.*)

---

*) Vergl. Johannes Müller, Handbuch der Physiologie: Ueber das Aufrecht- oder Verkehrtsehen: „Meine Ansicht der Sache . . . . ist die, daß, wenn wir auch verkehrt sehen, wir niemals anders als durch

Dem scheint nun freilich die schon erwähnte Thatsache zu widersprechen, daß uns eben dieselben Dinge, die wir durch Vermittelung des Tastsinnes drei-dimensional ausgedehnt vorstellen, mittelst des Gesichtssinnes zwei-dimensional ausgedehnt erscheinen. Denn sie liefert den Beweis, daß die objektiv-reale Ordnung eines gegebenen Mannigfaltigen verschieden aufgefaßt, bezw. durch die Art der Auffassung in eigenthümlicher Weise modifizirt werden kann. Wie sollen wir uns nun diese eigenthümliche Modifikation erklären? Das Räthsel löst sich, wenn man bedenkt, daß alle durch Vermittelung des Auges von einem gegebenen Standpunkt aus gewonnenen Kollektivvorstellungen einseitig und darum unvollständig sind, und daß der damit in Zusammenhang stehende Umstand, daß das vorstellende Subjekt den verschiedenen, zugleich wahrgenommenen Realitäten gegenüber nicht die gleiche Stellung einnimmt, eine Ungleichheit der Wahrnehmungsbedingungen in Bezug auf die einzelnen theils näheren, theils entfernteren Realitäten erzeugt, die, so lange sie nicht als solche erkannt wird, über den wahren Thatbestand täuschen und demzufolge eine scheinbare Verschiebung in der Stellung der einzelnen Realitäten gegeneinander für die Anschauung zur Folge haben muß. Denn die Durchsichtigkeit bezw. Nichtwahrnehmbarkeit der Luft in Verbindung mit dem Umstande, daß die undurchsichtigen Körper die hinter ihnen in gleicher Gesichtslinie liegenden für uns ganz oder theilweise verdecken und dadurch ebenfalls unserer Wahrnehmung entziehen, bringt naturgemäß das Phänomen des scheinbaren An-

optische Untersuchungen zu dem Bewußtsein kommen können, daß wir verkehrt sehen, und daß, wenn alles verkehrt gesehen wird, die Ordnung der Gegenstände in keiner Weise gestört wird. Es ist wie mit der täglichen Umkehrung der Gegenstände mit der ganzen Erde, die man nur erkennt, wenn man den Stand der Gestirne beobachtet, und doch ist es gewiß, daß innerhalb 24 Stunden etwas im Verhältniß zu den Gestirnen oben ist, was früher unten war. Daher findet beim Sehen auch keine Disharmonie zwischen Verkehrtsehen und Geradefühlen statt; denn es wird eben alles, auch die Theile unseres Körpers, verkehrt gesehen, und alles behält seine relative Lage. Auch das Bild unserer tastenden Hand kehrt sich um. Wir nennen daher die Gegenstände aufrecht, wie wir sie eben sehen."

einanderrückens und Nebeneinandertretens oft weit von einander entfernter Gegenstände hervor, und dieses Phänomen bewirkt, daß für die Anschauung mittelst des Auges die Tiefendimension verschwindet und demgemäß die täuschende Illusion der zwei-dimensionalen Ausdehnung des in Wahrheit drei-dimensional Ausgedehnten oder richtiger drei-dimensional Geordneten entsteht.*) Diese der Anschauung im engsten Sinne eigenthümliche Umgestaltung des objektiv-realen Verhältnisses ist aber eben deshalb kein Akt der Willkür, sondern sie erfolgt, wie wir sahen, auf durchaus gesetzmäßigem Wege, ein Umstand, der übrigens auch darin seine Bestätigung findet, daß die Regeln, nach denen sie sich vollzieht, den Inhalt einer besonderen Wissenschaft bilden, nämlich den Inhalt der Wissenschaft der Perspektive.

Aus dieser Darlegung des wirklichen Thatbestandes nun ergiebt sich eine für die Frage nach der Möglichkeit eines vier- oder mehrdimensionalen Raumes entscheidende Konsequenz. Denn da alle die Umstände, durch die die besprochene, eigenthümliche Modifikation der betreffenden, objektiv-realen Verhältnisse bei der Anschauung im engsten Sinne herbeigeführt wird, bei der Anschauung im weiteren Sinne, nämlich bei der durch den Tastsinn vermittelten Kollektivvorstellung **fortfallen,** indem uns die Bewegung des tastenden Organs eine Wahrnehmung der betreffenden, einzelnen Realitäten von allen Seiten und unter völlig gleichen Wahrnehmungsbedingungen (nämlich überall durch direkte Berührung) gestattet, — so muß hieraus geschlossen werden, daß die Vorstellung des drei-dimensionalen Raumes die betreffenden, objektiv-realen Ver-

*) Wenn sich der unbefangene Beobachter auch nicht in der Weise, wie es hier geschehen, Rechenschaft giebt von den Gründen, die seine Ueberzeugung, daß der Raum in Wirklichkeit nicht zwei, sondern drei Dimensionen habe, bestimmen, so drängt sich ihm die Erkenntniß des objektiven Thatbestandes doch unwillkürlich durch die sich stets wiederholende Erfahrung auf, daß jede Veränderung seiner Stellung zur Außenwelt auch unmittelbar eine Veränderung bezw. eine neue Verschiebung in der Stellung der einzelnen Erscheinungen gegeneinander zur Folge hat, eine Erfahrung, der die Erkenntniß, daß die Gruppirung des Mannigfaltigen, die uns das Auge von einem gegebenen Standpunkt aus liefert, nicht die objektiv-reale sein kann, ganz von selbst entspringt.

hältnisse adäquat widerspiegelt und sie eben so rein und richtig zum Ausdruck bringt wie die Vorstellung der ein-dimensionalen Ausdehnung die Folge der Erscheinungen „in der Zeit".

II. Abschnitt.

Ueber den Unterschied zwischen dem extremen und dem gemäßigten Idealismus in Bezug auf Raum und Zeit.

Es kann dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, daß die von mir im vorigen Abschnitt gegebene Auseinandersetzung über den Sinn der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit mit der in der transscendentalen Aesthetik niedergelegten Anschauungsweise Kants keineswegs durchweg in Uebereinstimmung steht, sondern daß sie ihr vielmehr in einem wesentlichen Punkte ganz direkt widerspricht. Denn nach meiner Ueberzeugung sind ja Raum und Zeit zwar allerdings, wie Kants genialer Scharfblick erkannte, als bloße Vorstellungsformen, aber doch als Formen der Vorstellung objektiv-realer Verhältnisse, nämlich als Formen, mit deren Hülfe wir eine Vielheit von Erscheinungen zu äußerer Einheit verbinden, um uns solchergestalt die Koexistenz und das Nacheinandersein derselben zu veranschaulichen, zu betrachten. Kant dagegen giebt zu verstehen, daß die betreffenden Verhältnisse selbst nur in unserer Vorstellung und nur für diese existiren, da sie ja seiner Meinung nach „mit Raum und Zeit verschwinden würden", wenn wir „unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben könnten",*) ja er versichert geradezu, daß wir mit Hülfe der Raumvorstellung auch nicht einmal objektiv-reale Dinge „in ihrem Verhältniß auf einander" vorstellen, „noch irgend welche Bestimmung derselben . . . . die bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte".*) Um aber jedes Mißverständniß in dieser Beziehung unmöglich zu machen, erklärt er bei Besprechung der Idealität der Zeit schließlich noch ganz ausdrücklich die Zeitfolge für eine bloße,

*) Vergl. Kr. d. r. V. R. 48 bezw. 36.

allerdings aus der eigenthümlichen Organisation unserer Sinnlichkeit sich mit Nothwendigkeit ergebende Fiktion.*) Endlich hat auch das ganze Kapitel vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", demzufolge die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Einwirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit entspringen, sowie die merkwürdige Annahme eines „von aller Erfahrung unabhängigen" reinen Anschauens und Denkens, sowie die Behauptung Kants, daß nur durch diesen Umstand sich die Allgemeingültigkeit und apodiktische Gewißheit der mathematischen Sätze erklären lasse, nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn. Diese ganze Anschauungsweise ist aber meiner Ueberzeugung nach aus drei Gründen unhaltbar: 1) weil ein von aller Erfahrung unabhängiges reines Anschauen ein Unding ist, wovon sich Jeder durch einiges Nachdenken leicht überzeugt; 2) weil, wenn eine Vielheit von Realitäten objektiv gegeben ist, sie nothwendig in irgend welcher Ordnung gegeben sein muß, welche objektiv-reale Ordnung, wie ich oben ausgeführt habe, die Reihenfolge der Wahrnehmung und damit die subjektive Ordnung der Vorstellungselemente in der jene Realitäten zusammen befassenden Kollektivvorstellung bestimmt; 3) weil mit der objektiven Realität der von uns räumlich und zeitlich vorgestellten Verhältnisse auch die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, die sich alle direkt auf jene Verhältnisse beziehen, steht und fällt.

Was den ersten dieser drei Punkte betrifft, so braucht hier nur noch einmal kurz auf die an anderer Stelle bereits ausführlich beleuchtete Thatsache hingewiesen zu werden, daß wir zur Kenntniß der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse eben auch nur durch Erfahrung, nämlich nur durch Anschauung und Wahrnehmung wirklicher, objektiv-realer Dinge und Vorgänge gelangen, und daß wir unabhängig von aller Erfahrung, d. h. wenn wir niemals wirkliche Dinge und Vorgänge wahrgenommen hätten, nun und

*) Vergl. Kr. d. r. V. R. 45: „Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme."

nimmer Kenntniß von den einfachsten geometrischen und arithmetischen Wahrheiten erlangen könnten. Daß die betreffenden Verhältnisse, weil sie rein äußerliche sind, mit dem Wesen der wahrgenommenen Dinge und Vorgänge nichts zu schaffen haben, daß sie eben deshalb für alle ohne Unterschied gelten und ohne Rücksicht auf die qualitative Beschaffenheit derselben mit Hülfe der einfachsten Anschauungsmittel gesondert vorgestellt und adäquat erkannt werden können: dies alles schließt die Richtigkeit der obigen Behauptung nicht aus. Im Gegentheil, das Faktum, daß wir zu ihrer Erkenntniß überhaupt der Anschauungsmittel (seien es auch bloße Linien und Punkte) bedürfen, ist an sich schon der beste Beweis dafür, daß jene Verhältnisse nicht rein, d. h. nicht ohne alle Erfahrung, nicht ohne Anschauung oder Veranschaulichung an wirklichen Erscheinungen erkannt und eingesehen werden können: denn auch Punkte und Linien sind wirkliche Dinge, objektiv gegebene Realitäten, und ihre Wahrnehmung ist wie jede Wahrnehmung unbezweifelbare, positive d. i. wirkliche Erfahrung.*)

---

*) Wie unmöglich es ist, das rein Formale der Anschauung und Veranschaulichung (die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse) von dem Stofflichen, das immer zugleich ein qualitatives Moment bei sich führt, völlig loszulösen und als etwas unabhängig von jenem in einer sogenannten „reinen" Anschauung realiter Gegebenes zu betrachten: das erhellt übrigens am augenfälligsten aus dem Umstand, daß Kant selbst die Bewegung, die doch auch nur „im Raume" möglich ist, sowie die Veränderung, ohne welche der Zeitbegriff keinen Sinn hat, nicht unter die „Data a priori" aufnehmen zu können glaubte, weil, wie er sagt, „das Bewegliche etwas sei, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden werde" und weil auch zur Vorstellung der Veränderung „die Wahrnehmung von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung, gefordert" werde. (Vergl. R. 48.) Als ob dieses Argument nicht für alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse Geltung hätte! Als ob Kugeln, Triangel, Kegel, überhaupt alle regelmäßig oder unregelmäßig gestalteten Körper oder Figuren nicht auch lauter Dinge wären, die im Raum „nur durch Erfahrung" gefunden werden, und als ob zur Vorstellung der zeitlichen Succession nicht auch in jedem Falle die Wahrnehmung „von irgend einem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen", ja die Wahrnehmung wirklicher Veränderungen und mithin Erfahrung gefordert werde! Daß wir uns Kugeln, Dreiecke, ja sogar Körper und Figuren, die uns vielleicht noch nie

All dies erkannte nun freilich Kant selbst recht gut. Denn er erklärt ja (R. 695) ausdrücklich: „daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel;“ er ist aber trotzdem der Meinung, „daß sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung entspringe“. Forschen wir aber nach einer Erklärung dieses Widerspruchs, so finden wir, daß er in Wahrheit unter seinen „Erkenntnissen a priori“ nicht von aller Erfahrung unabhängige, sondern vielmehr bloß solche versteht, die seiner Meinung nach lediglich in der Natur unseres Erkenntnißvermögens, d. i. lediglich subjektiv begründet sind, die dem, was der denkende und vorstellende Geist als solcher zur Erfahrung hinzubringt, entspringen — unter Erkenntnissen a posteriori dagegen solche, die im Wesen des objektiv Realen als solchem wenigstens mitbegründet gedacht werden müssen (hierher rechnet er alles, was durch Empfindung zu unserer Wahrnehmung gelangt, d. h. alles Qualitative). Dies hat nun an sich seinen guten und durchaus verständlichen Sinn; es ist aber eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise, dergleichen in diesem Sinne aprioristische Erkenntnisse, wie Kant thut, als von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse (R. 696) zu bezeichnen, weil sie doch eben als Erkenntnisse auf

---

in der Erfahrung vorgekommen sind, selbst konstruiren und uns mit Hülfe der Zahlenreihe zeitliche Verhältnisse der mannigfachsten Art in der Reflexion veranschaulichen können, ändert an diesem Faktum ebensowenig als der Umstand, daß wir bei solcher Konstruktion vom qualitativen Moment ganz absehen und uns lediglich um die formalen Verhältnisse der betreffenden Realitäten bekümmern, denn auch Bewegungen, die uns vielleicht noch niemals vorgekommen sind, können wir so gut wie Dreiecke rc. entweder in der Phantasie oder auf dem Papier „konstruiren“, und das qualitative Moment ist auch in allen oben angeführten Fällen so gut wie in allen überhaupt möglichen, jederzeit vorhanden. (Bei den auf Papier konstruirten Figuren repräsentiren Bleistift oder Tinte das qualitative Moment, jede Zahl aber repräsentirt schon durch ihre Individualität einen von jedem andern verschiedenen, qualitativ bestimmten Vorstellungsakt.) Uebrigens mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Kant mit obiger Behauptung, „daß die Veränderung nicht unter die Data a priori gezählt werden könne“, seiner eigenen wenige Seiten vorher gegebenen Versicherung, daß die Veränderung zur Erscheinung gehöre und daß mit dem Begriff der Zeit auch der der Veränderung fortfalle (R. 45), diametral widerspricht.

alle Fälle erst aus der Erfahrung entspringen. Diesen letzten Punkt ausdrücklich zu betonen, erscheint aber um so nothwendiger, weil eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise gar zu leicht zu allerhand bedenklichen Irrthümern und Mißverständnissen Veranlassung giebt, wie sie denn ganz offenbar Kant selbst zu der Idee eines von aller Erfahrung unabhängigen, wirklichen Erkennens, nämlich zu der Idee eines angeblich von aller Empfindung gänzlich freien, „reinen" Anschauens und Denkens verführte — eine Idee, die freilich mit der richtigen Erkenntniß, daß alles Erkennen mit der Erfahrung anhängt, in unlösbarem Widerspruche steht. Ob die rein formalen mathematischen Wahrheiten nun als aprioristische Erkenntnisse in diesem Sinne, d. h. als solche, die ihren zureichenden Grund lediglich in unserm Erkenntnißvermögen haben, von objektiv realen Verhältnissen aber ganz unabhängig sind, angesehen werden können, das ist freilich eine andere Frage, zu deren Entscheidung die Thatsache, daß die Erkenntniß dieser Wahrheiten nicht von aller Erfahrung unabhängig ist, sondern wie jede andere Erkenntniß nur durch Erfahrung erlangt werden kann, in keiner Weise ausreicht. Zur Erledigung derselben verweise ich daher auf den zweiten und dritten der oben erwähnten Gründe, die meine Ueberzeugung in dieser Beziehung bestimmen.

Zu Punkt 2 muß hier betont werden, daß, wenn man das Vorhandensein einer objektiv-realen Ordnung bezw. Reihenfolge des zugleich oder nach einander wahrgenommenen Mannigfaltigen leugnen oder bezweifeln will, man nothwendig auch das objektiv-reale Dasein einer aus zugleich oder nacheinander existirenden Realitäten sich zusammensetzenden Vielheit bestreiten und in Zweifel ziehen muß, weil jede gegebene Vielheit, wie an sich klar ist, nothwendig irgend welche Anordnung der einzelnen sie konstituirenden Realitäten aufweisen muß. Es bleibt somit nur noch zu untersuchen, ob es denkbar ist, daß Kant überhaupt gar nicht an die objektiv reale Existenz einer Vielheit von Einzeldingen geglaubt habe, sondern vielmehr der Meinung gewesen sei, daß alle Vielheit als solche nur im vorstellenden Geist und nur für diesen existire. Für diese Annahme scheint zunächst schon der Umstand zu sprechen, daß sich der Begriff der Vielheit auf seiner Tafel der Kategorien

findet, welch letztere ja seiner ausdrücklichen Versicherung zufolge lediglich für die Erscheinungswelt Sinn und Bedeutung besitzen. Indessen läßt sich dieser Umstand auch durch die Annahme erklären, daß er lediglich die zusammenfassende Vorstellung, die das Wort Vielheit bezeichnet, und die ja seiner Ansicht nach erst durch einen besonderen Denkakt zu Stande kommt, als eine nur im denkenden Geist vorhandene betrachtete, an der objektiven Realität eines außer uns existirenden Mannigfaltigen dagegen nicht zweifelte. Hiermit stimmt denn auch die realistische Grundanschauung der transscendentalen Aesthetik, in der fortgesetzt von Gegenständen, die uns affiziren (R. 37), von Gegenständen an sich selbst (R. 46, 49—50 etc.), von transscendentalen Objekten (R. 52) etc. die Rede ist, sowie die ausdrückliche Versicherung der unzweifelhaften Realität einer vom Subjekt dem Dasein nach verschiedenen Außenwelt, die Kant in seiner Widerlegung des Berkeleyschen Idealismus gegeben hat, durchaus überein. Dagegen ist nicht zu verkennen, daß andererseits auch ein starker Zug von extremem, die objektive Realität der Außenwelt bedenklich in Frage stellendem Idealismus durch die Kritik d. r. V. geht, und daß besonders in der Kategorienlehre eine Anschauungsweise zu Tage tritt, der zufolge konsequenterweise auch die Mannigfaltigkeit der „empirischen" Anschauung als eine lediglich im vorstellenden Geist und nur für diesen vorhandene, d. h. als eine Mannigfaltigkeit, der keinerlei objektiv-reale Vielheit zu Grunde liegt, angesehen werden müßte.*) Indessen, auch vom Standpunkt

*) Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung ganz besonders verschiedene Wendungen in dem Abschnitt über die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, sowie die Ausführungen dieses Abschnittes überhaupt, denen zufolge es durchaus nothwendig ist, daß uns irgendwie ein Mannigfaltiges in der Vorstellung gegeben wird, wenn wir überhaupt zum Selbstbewußtsein, d. h. zum Bewußtsein eines im Wechsel „empirischer" Zustände beharrenden, wesentlich einigen, denkenden Ich gelangen sollen — Ausführungen, aus denen man schließen könnte, daß nach Kants Meinung auch das Mannigfaltige als solches für die Zwecke des Selbstbewußtseins vom denkenden Geist allererst geschaffen werde und daß letzterer somit nicht bloß ein ihm von außen gebotenes Mannigfaltige mit Hülfe der Anschauungsformen und Kategorien zur Einheit des Selbstbewußtseins verbinde. Vergl. den betreffenden Abschnitt R. 731 ff.

eines solchen extremen Idealismus muß doch immer noch wenigstens eine Vielheit von denkenden Einzelwesen angenommen werden, die doch auch entweder zugleich oder nacheinander da sein müssen, ein objektiv-reales Verhältniß, das nur mit Hülfe der Raum- und Zeitvorstellung veranschaulicht werden kann. Letzteres scheint Kant ganz übersehen zu haben. Denn welches auch seine wahren Gedanken in Betreff der Realität der Außenwelt gewesen sein mögen — eine Frage, die bei den sich vielfach widersprechenden Ausführungen der Vernunftkritik über diesen Punkt schwerlich jemals endgültig entschieden werden kann — das Eine steht auf alle Fälle fest: daß er nämlich das Nacheinander und das Nebeneinander der Erscheinungen und damit zugleich alle räumlichen und zeitlichen Verhältnisse als lediglich der Vorstellungswelt angehörige Phänomene, denen keinerlei objektiv-reale Verhältnisse entsprächen, betrachtete. Will man also nicht annehmen, daß er überhaupt alle objektiv-reale Vielheit geleugnet habe, was doch, wie schon bemerkt, wenigstens hinsichtlich der denkenden Einzelwesen nicht der Fall gewesen sein kann, so bleibt nur übrig, ihm die Meinung zuzuschreiben, daß objektiv genommen zwar eine Vielheit vorhanden sei, daß diese Vielheit aber weder als eine neben einander existirende (d. i. für die Anschauung räumliche) noch als eine zeitlich aufeinander folgende angesehen werden könne. So wunderlich diese Auffassung auch ist, so scheint es mir doch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß wir dieselbe bei ihm vorauszusetzen haben, wobei im Auge zu behalten ist, daß er vermuthlich übersah, daß alles Zugleichsein sich nicht bloß in unserer, sondern überhaupt in jeder möglichen Anschauung als ein räumliches Nebeneinander darstellen muß. Er war sich eben offenbar über diesen Punkt sowie überhaupt über die Unvereinbarkeit des extremen Idealismus mit einem vernünftigen Realismus nicht ganz klar. Veranlassung zu der eben erwähnten wunderlichen Auffassung aber mag ihm vielleicht die Thatsache gegeben haben, daß wir auch das räumlich zugleich gegebene Mannigfaltige, soweit wir es nicht in den Rahmen einer sinnlichen Anschauung zu fassen vermögen, nur nach einander vorstellen können, ein Umstand, aus dem er geschlossen zu haben scheint, daß alles Nach-

einander als solches nur durch unsere Art, die Dinge vorzustellen, entstehe, und daß demgemäß auch alle von uns vorgestellten zeitlichen Verhältnisse und in analoger Weise auch die des räumlichen Nebeneinander (weil dieses als Zugleichsein einen direkten Bezug auf das Nacheinander verräth) durchaus nur in unserer, die objektiv-realen Verhältnisse nicht so, wie sie wirklich sind, perzipirenden Vorstellung existirten. Daß dies aber nicht der Fall ist, daß die Folge unserer Vorstellungen selbst vielmehr ebenfalls ein objektiv-reales Verhältniß ist und daß nur auf diesem Umstand die Thatsache, daß das objektiv zugleich Gegebene (das wir übrigens sehr gut von dem objektiv einander Folgenden zu unterscheiden wissen) großentheils nacheinander vorgestellt wird, beruht: dies alles erhellt von selbst.

Wie dem aber auch sein mag, Faktum ist, daß Kant selbst sich durch die vorausgesetzte Idealität aller räumlichen und zeitlichen Verhältnisse thatsächlich zu der Konsequenz gedrängt sah, auch die objektive Gültigkeit der Kategorien zu bestreiten und geradezu zu behaupten, daß sie lediglich der Ausdruck subjektiver Bewußtseinseinheiten seien und uns keinerlei Gewähr für das thatsächliche Vorhandensein der in ihnen gedachten Relationen geben bezw. nicht als der Ausdruck objektiv-realer Beziehungen angesehen werden könnten. Daß aus einer solchen Anschauungsweise aber Widersinnigkeiten und Widersprüche der mannigfachsten Art entstehen, daß beispielsweise mit der objektiven Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes auch die Realität der Außenwelt geradezu in Zweifel gezogen oder doch wenigstens für unbeweisbar und also logisch unhaltbar erklärt werden muß, ja daß mit der Realität der zeitlichen Succession sogar die Realität unseres eigenen Geisteslebens, dessen wir doch unmittelbar durch eine Reihe aufeinander folgender Empfindungen und Vorstellungen gewiß sind, steht und fällt: das alles ist an anderer Stelle (vergl. meine Abhandlung: Die Substanz als Ding an sich) bereits ausführlich dargethan worden, weshalb hier nicht noch einmal des Näheren darauf eingegangen werden soll. Sind doch ohnehin Aeußerungen, wie die auf Seite 45 (R.) der Vernunftkritik sich findende: daß unter dem Gesichtspunkt der Idealität des Raumes die objektive Realität

„gänzlich wegfalle, außer sofern sie bloß empirisch sei, d. h. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansehe", sowie die auf Seite 209 aufgeworfene Frage, ob bei Abstraktion von der Sinnlichkeit „überhaupt noch ein Objekt übrig bleibe", für sich allein schon charakteristisch genug, um zu beweisen, daß Kant durch den extremen Idealismus, der ihn die objektive Realität aller räumlichen und zeitlichen Verhältnisse leugnen ließ, thatsächlich zum Zweifel an der objektiven Realität der Außenwelt selbst (oder doch zum Mindesten an der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit dieser Realität) gedrängt wurde, so sehr er sich auch an anderer Stelle, beispielsweise bei Gelegenheit der Widerlegung des Berkeleyschen Idealismus, gegen derartige Konsequenzen seiner Anschauungsweise verwahrte.

Alle diese Widersprüche aber verschwinden, wenn man erkennt, daß Raum und Zeit zwar wirklich lediglich in der Anschauung existirende Einheiten, bloße Vorstellungsformen sind, daß sie aber als Formen der Vorstellung objektiv-realer Verhältnisse angesehen werden müssen.*)

*) Es erscheint, um Mißverständnissen vorzubeugen, nothwendig, an dieser Stelle noch besonders zu betonen, daß meine Behauptung, wir stellten mit Hülfe von Raum und Zeit objektiv-reale Verhältnisse vor, nicht so zu verstehen ist, als sollte damit gesagt sein, daß geometrische Figuren und Zahlen als solche irgend welche objektive Realität besitzen, bezw. daß sie irgend wo anders existiren als in der Anschauung und im reflektirenden Geiste des vorstellenden Subjektes. Denn objektiv genommen ist meiner Meinung nach nur eine Vielheit, theils zugleich (in ganz bestimmter Gruppirung), theils nacheinander (in ganz bestimmter Reihenfolge) gegebener, unter einander direkt oder indirekt in Kausalzusammenhang stehender, äußerlich aber gesonderter Realitäten vorhanden, welche Vielheit lediglich wir mit Hülfe der räumlichen und zeitlichen Anschauung zu jenen äußeren Einheiten, die wir in der Zahl oder geometrischen Figur vorstellen, verbinden. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß die mathematischen Lehrsätze, die es nur mit den Verhältnissen der Zahlen und geometrischen Figuren als solchen, d. h. nur mit den kausalen Beziehungen der in der betreffenden Zahl oder Figur verbundenen Formelemente (Einheiten oder Linien, Winkel ꝛc.) als solchen zu thun haben, sich auch jederzeit nur auf Erscheinungen in Kants Sinne, d. h. nur auf (anschaulich oder durch Veranschaulichung) vorgestellte Realitäten beziehen können, nicht aber

III. Abschnitt.

Ueber den Werth der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit.

Das Resultat, das sich bei der in den vorigen Abschnitten vorgenommenen Untersuchung über die Natur des Raumes und der Zeit ergeben hat, wird für Viele gewiß ein überraschendes sein, ja es wird aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl Anhänger wie Gegner Kants durch seine relative Negativität befremden. Denn Mancher wird ohne Zweifel der Meinung zuneigen, daß bei solcher Einschränkung vom Idealismus der transscendentalen Aesthetik nicht mehr viel übrig bleibe, und daß dasjenige, was übrig bleibe, keinen großen Werth besitze, indem die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit so aufgefaßt, wie ich sie auffasse, nicht nur ihre ursprüngliche Bedeutung verliere, sondern überhaupt zu nahezu vollständiger philosophischer Bedeutungslosigkeit herabsinke. Solchem Skeptizismus gegenüber muß aber aufs Nachdrücklichste betont werden, daß diese Lehre, auch in der Beschränkung, die ich ihr im Obigen gegeben habe, noch eine große, ja eine geradezu eminente Bedeutung besitzt, indem sie uns die Möglichkeit giebt, gewisse Schwierigkeiten, die die Philosophie von Alters her beunruhigt haben und die bisher unüberwindlich schienen, zu überwinden. Man gestatte mir, zur Begründung dieser meiner Behauptung auf die betreffenden, hier in Betracht kommenden Probleme, die von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, von der begrenzten oder unbegrenzten Theilbarkeit des Stoffes und von der Natur des zwischen Kraft und Stoff bestehenden Verhältnisses handeln, hier etwas näher einzugehen.

---

auf objektiv-reale Dinge, die als solche weder Kugeln, noch Kegel, noch Dreien, noch Zehnen sind, sondern jederzeit nur in unserer, eine Vielheit von Realitäten zu äußerer Einheit verbindenden Vorstellung als solche erscheinen. Hiermit erledigen sich denn auch alle Einwände, die man etwa (nach dem Vorgang Kants) auf Grund der Apodiktizität der Mathematik gegen meine Auffassung der Idealität von Raum und Zeit geltend machen könnte, von selbst.

Bleiben wir zunächst bei dem letzten der eben berührten Punkte stehen. Die Frage nach der Natur des Verhältnisses zwischen Kraft und Stoff ist eines der Grundprobleme, ja man könnte fast sagen, das Grundproblem aller Philosophie. Denn der in dem Gegensatz von Kraft und Stoff (und in den verwandten von Gott und Welt, Seele und Körper, Denken und Ausdehnung bei Spinoza) zum Ausdruck kommende Dualismus, der auf zwei toto genere verschiedene Grundprinzipien alles Seienden hinzudeuten scheint, widerstreitet dem fundamentalsten Bedürfniß des denkenden Geistes, bezw. er steht in diametralem Gegensatz zu dem Einheitsstreben unserer Vernunft. Es kann daher auch nicht verwundern, daß dieser Umstand von jeher den Scharfsinn denkender Köpfe herausgefordert und sie zu Versuchen angereizt hat, diesen der Vernunft unerträglichen Dualismus zu überwinden. Diese Versuche, die sämmtlich darauf hinausliefen, daß man bald das Eine, bald das Andere der beiden Prinzipien zum herrschenden erhob und ihm das Andere mehr oder minder geschickt unterordnete, führte aber bisher noch zu keinem definitiven Resultat, und die Kämpfe zwischen den Anhängern und Gegnern beider Prinzipien bilden wie in den ältesten Zeiten so auch heute noch (jetzt allerdings neben den erkenntnißtheoretischen Streitfragen) den Hauptinhalt der Philosophie. Ja, diese Kämpfe wurden wo möglich noch hitziger, die Gegensätze noch schroffer, seit mit der zunehmenden Erstarkung der Naturwissenschaft mehr und mehr die Erkenntniß durchdrang, daß die übrigen Gestalten, in denen der Dualismus der Erscheinungswelt seinen Ausdruck findet, die Gegensätze von Gott und Welt, Körper und Seele, Natur und Geist &c. sämmtlich direkt oder indirekt auf den zwischen Kraft und Stoff bestehenden zurückzuführen sind und nur in ihm und mit ihm zugleich ihre Lösung finden können. Der letzterwähnte aber schien nur immer unbegreiflicher und mysteriöser, die Thatsache, daß Kraft und Stoff im ganzen Bereich der Wirklichkeit unzertrennlich aneinander gekettet zu sein scheinen, und daß wir so wenig eine Kraft ohne Stoff wie einen Stoff ohne Kraft vorzustellen im Stande sind, nur immer unfaßbarer zu werden, je mehr man das hier verborgene Geheimniß zu enträthseln und ihm auf die Spur zu kommen, je eifriger man das betreffende Verhältniß zu ergründen

und klar zu legen sich bemühte. Dazu kam noch, daß sich mehr und mehr herausstellte, daß für die Naturwissenschaft im Grunde nur die Kräfte in Betracht kommen, die Materie dagegen, wie Lange bemerkt, bei Licht betrachtet, in der modernen Naturwissenschaft „eine sehr überflüssige Rolle spielt" — eben dieselbe Materie, die doch zugleich als „Trägerin der Kräfte" scheinbar nicht entbehrt werden kann. Interessant sind in dieser Beziehung ganz besonders die mannigfachen Versuche ernster Forscher, die Kraft, auf die es ihnen allein ankommt, vom Stoff zu emanzipiren, die verschiedenartigen Bestrebungen, Kraft ohne Stoff zu denken, jene Bestrebungen, die in der Annahme punktueller Atome (ausdehnungsloser Körperpunkte oder auch bloßer Kraftmittelpunkte) einen so charakteristischen Ausdruck gefunden haben, und auf welche auch die Behauptung Webers, „daß man zu einem Begriff von Masse gelangen könne, an welchem die Vorstellung von räumlicher Ausdehnung gar nicht nothwendig hafte", zurückgeführt werden muß. Denn wenn aus derartigen Anschauungen und Tendenzen ernster Forscher einerseits die Ueberflüssigkeit des Stoffes für die Naturerklärung in evidenter Weise hervorgeht, wenn, mit Helmholtz*) zu reden, „eine reine Materie für die übrige Natur ganz gleichgültig wäre, weil sie nie eine Veränderung in dieser oder in unseren Sinnesorganen bedingen könnte", und wenn trotz alledem doch andererseits die Annahme bloßer Kraftmittelpunkte als letzter Elemente aller Dinge nicht allgemein durchzudringen vermochte, weil wir uns von der Vorstellung, daß ein besonderer materieller Träger der Kraft in jedem Falle nothwendig sei, nicht frei zu machen im Stande sind, bezw. weil die Voraussetzung körperloser Kräfte unserem Denken widerstrebt — so ist es nur natürlich, daß diese auffallende Thatsache immer aufs Neue zu Erklärungsversuchen herausfordern und zu den mannigfachsten Kommentaren Veranlassung geben mußte. Gleichwohl hat keine dieser Hypothesen sich bisher allgemeine Anerkennung zu verschaffen gewußt. Helmholtz selbst hat zwar schon auf den wahren Sachverhalt hingedeutet, indem er unmittelbar nach den citirten Worten fortfuhr: „eine reine Kraft wäre etwas, was dasein

*) Vergl. seine Abhandlung über die Erhaltung der Kraft.

sollte — und doch wieder nicht dasein, weil wir das Daseiende Materie nennen". Indessen ist diese Wendung doch zu unbestimmt, um als Erklärung gelten zu können; denn sie fordert unmittelbar zu der neuen Frage heraus: „aber warum nennen wir das Daseiende Materie?" Lange kam der Sache noch näher; er hat bei Besprechung dieser Helmholtzschen Wendung auf die Frage, warum wir keine „reine" Kraft annehmen können, die Antwort gegeben, daß der Grund hierfür in der „psychischen Nothwendigkeit, welche uns unsere Beobachtungen unter der Kategorie der Substanz erscheinen läßt", gesucht werden müsse. „Wir nehmen", so führt er aus, „nur Kräfte wahr, aber wir bedürfen einer beharrlichen Trägerin dieser wechselnden Erscheinungen, einer Substanz". Hiergegen ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß der Begriff der Beharrlichkeit (der sich übrigens mit dem Substanzbegriff keineswegs deckt, weil er ihn nicht erschöpft) sich recht wohl mit dem Kraftbegriff vereinigen läßt, und daß in dem Begriff einer beharrlichen Kraft kein Widerspruch liegt, wie Lange vorauszusetzen scheint. Im Gegentheil müssen wir die Kräfte sogar beharrlich denken, und auch in dem Falle, daß wir sie als bloße „Qualitäten der Materie" fassen, doch immer als beharrliche Qualitäten derselben betrachten. Wechselnde Erscheinungen sind nur die Wirkungen der Kräfte, nicht die Kräfte selbst, und jene nehmen wir auch allein wahr: die Kräfte werden immer nur aus ihren Wirkungen erschlossen. Für letztere als wechselnde und verschiedenartige Erscheinungen bedürfen wir allerdings eines beharrlichen und qualitativ einheitlichen Trägers, aber als solchen können wir ebenso gut eine Kraft denken wie einen Stoff. Nur dürfen wir allerdings in diesem Falle nicht für jede qualitativ bestimmte Wirkung eine besondere Kraft voraussetzen, die nur unter geeigneten Umständen wirkt, in der Zwischenzeit aber, obwohl vorhanden, dennoch in Unthätigkeit verharrt; gegen die widersinnige Annahme eines solchen bloßen „Vermögens" zu wirken, das zwar immer „Vermögen" wäre, aber gleichwohl nicht immer zu wirken „vermöchte", weist Lange mit Recht auf den Ausspruch Büchners: „eine Kraft, die sich nicht äußert, kann nicht existiren", als auf einen von „gesunder" Anschauung zeugenden hin. Aber jener Widersinn ver-

schwindet auch sofort, wenn wir beispielsweise jedes einzelne Reale als eine qualitativ bestimmte, aber wesentlich einheitliche und unausgesetzt thätige (weil unausgesetzt mit anderen in Wechselwirkung stehende) Kraft fassen, die verschiedenartigen Wirkungen derselben Kraft aber als Resultate ihres Zusammenwirkens mit anderen Kräften definiren. An einer solchen Kraft hätten wir ohne Frage das von Lange verlangte „beharrliche Subjekt". Woher kommt es nun, daß wir uns trotzdem mit diesem Subjekt nicht begnügen, sondern der Kraft unwillkürlich immer ein stoffliches Element beigeben und dieses als Träger einer Vielheit jener widerspruchsvollen, nur vorübergehend wirksamen Kräfte hypostasiren? Woher kommt es, mit Helmholtz zu reden, daß wir das Daseiende Materie nennen?

Die Antwort auf diese Frage nun ergiebt sich für den auf meinem Standpunkte Stehenden aus meiner Auseinandersetzung über die Idealität des Raumes und die Entstehung des Phänomens der Ausdehnung von selbst; darum nämlich müssen wir das Daseiende als Materie denken, weil wir das einzelne Beharrliche gar nicht anschauen, d. h. mit anderen Seienden zugleich existirend und zu ihnen in Beziehungen stehend vorstellen können, ohne es in den Raum zu versetzen, oder, was dasselbe ist, ohne es als ein an dem allem Seienden gemeinsamen Raum Partizipirendes, d. i. Ausgedehntes, zu betrachten. Sonach findet der Streit über die Natur der vorausgesetzten Urelemente alles Seienden durch diese Anschauungsweise seine einfachste und natürlichste Lösung: denn es erhellt aus derselben, daß er im Grunde gegenstandslos ist und lediglich einem Mißverständniß über das Wesen der Ausdehnung und damit der Materialität der Dinge entspringt. **So gewiß es nämlich ist, daß kein Reales, objektiv genommen, ausgedehnt ist, ebenso gewiß ist es auch, daß jede beharrliche Realität in der Anschauung als ein Ausgedehntes vorgestellt werden muß,** und daß demnach auch die Atome, wenn wir sie nach Maßgabe der uns in der Anschauung gegebenen Dinge in der Phantasie vorstellen bezw. uns ihr Zugleichsein und ihre gegenseitigen Beziehungen veranschaulichen wollen, nicht anders als im Raume befindlich und folglich ausgedehnt vorgestellt werden können. Verzichten wir aber

darauf, eine anschauliche Vorstellung von ihnen und ihren wechselseitigen Beziehungen zu gewinnen, denken wir sie nur mit dem Verstande als zugleich seiende und untereinander in Beziehungen stehende Realitäten, so können wir sie ebenso gut schlechtweg als Kräfte, oder als Wirkende, oder mit einem ähnlichen, ihr Wesen in analoger Weise definirenden Ausdruck bezeichnen. Für die Naturerklärung ist es daher auch ganz gleichgültig, ob wir von körperlichen, mit Kräften begabten Atomen oder von bloßen „Körperpunkten" oder Kraftmittelpunkten reden: denn für sie leisten alle drei Begriffe, vorausgesetzt, daß man auch die körperlichen Atome untheilbar denkt, genau das Gleiche; nur ist es eine Ungenauigkeit des Denkens, überhaupt von ausdehnungslosen Kraftcentren oder Körperpunkten als von positiven im Raume befindlichen Realitäten zu reden, und zwar deshalb, weil wir alles, was wir im Raume befindlich vorstellen, nothwendig ausgedehnt vorstellen müssen — und weil ein ausdehnungsloser Körperpunkt eben deshalb ein Widerspruch in sich selbst ist.

Lange hatte demnach vollkommen Recht, wenn er den Grund für die Thatsache, daß wir keine „reine Kraft" annehmen können, in einer „psychischen Nothwendigkeit" suchte. Nur irrte er über die Natur dieser „psychischen Nothwendigkeit", weil der Substanzbegriff, auf den er diese Thatsache zurückführte, in Wahrheit dabei gar nicht in Frage kommen kann.*) Dagegen ist es allerdings ebenfalls eine „psychische Nothwendigkeit", nämlich die Nothwendigkeit, mit Hülfe der Raumvorstellung anzuschauen, die uns zwingt, alle beharrlichen Realitäten ausgedehnt vorzustellen, während wir doch zugleich infolge einer anderen in der Natur unseres Denkvermögens begründeten psychischen Nothwendigkeit eben dieselben Realitäten als mit anderen in Wechselwirkung stehende, d. h. als

---

*) Letzteres auch schon deshalb nicht, weil wir die einzelnen anschaulich vorgestellten Realitäten zu andern in Wechselwirkung stehend, mithin in gewisser Weise durch sie bedingt denken müssen, während der Substanzbegriff nicht bloß absolute Beharrlichkeit, sondern ganz allgemein Unbedingtheit des Daseins und Wesens statuirt.

Wirkende oder, was dasselbe sagen will, als „Kräfte" denken müssen.*) Somit verbreitet die hier gegebene Auseinandersetzung über die Entstehung beider Begriffe, wenn sie uns auch nicht über das Wesen des ihnen zu Grunde Liegenden unterrichtet, doch wenigstens Klarheit über das, von jedem andern Standpunkt betrachtet, räthselhaft und widerspruchsvoll erscheinende Verhältniß der Kraft zum Stoff. Denn sie macht uns begreiflich, daß beide Abstraktionen nicht auf zwei toto genere verschiedene Grundprinzipien alles Seienden deuten, sondern lediglich auf zwei verschiedenartige Erkenntnißvermögen des vorstellenden Subjektes zurückzuführen sind: nämlich der Stoffbegriff auf das Anschauungsvermögen, der Kraftbegriff aber auf den Kausalbeziehungen voraussetzenden Verstand. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß Kraft und Stoff völlig gleichberechtigte, einander durchaus koordinirte Begriffe sind, und daß alle Versuche, entweder die Kraft dem Stoff oder umgekehrt den Stoff der Kraft unterzuordnen, a priori als durchaus verkehrte bezeichnet werden müssen, daß sie aber auch überdies durchaus überflüssige sind, weil der Dualismus, der durch sie überwunden

*) Hiermit ist zugleich gesagt, daß auch der Kraftbegriff, so gut wie der Begriff der Materie, keinen höheren als einen bloß formalen Werth beanspruchen kann. Denn daß wir alle Dinge entweder mit Kräften begabt oder selbst als Kräfte denken müssen, hat seinen Grund eben lediglich darin, daß unser Verstand Kausalbeziehungen zwischen allen Dingen voraussetzen und demgemäß alle einzelnen Realitäten als Wirkende, d. i. Wirkungen Erzeugende, vorstellen muß. Daß wir aber statt des allgemeinen Ausdrucks: „das Wirkende" den subjektiv gefärbten Ausdruck „Kraft" gebrauchen, rührt lediglich von dem schon von du Bois-Reymond hervorgehobenen Hang zur Personifikation her, der uns glauben läßt, daß wir ein Bekanntes an Stelle eines Unbekannten setzen, wenn wir als „Ursache der Bewegung" dasjenige hypostasiren, was wir als Ursache unserer eigenen Körperbewegungen ganz genau zu kennen glauben: die Kraft. Daß durch diesen Ausdruck aber in Wahrheit für das Verständniß der Natur der Dinge nichts gewonnen ist, daß letztere uns darum nicht minder räthselhaft und unbegreiflich erscheinen, und daß du Bois durchaus im Rechte ist, wenn er sagt: „die Behauptung, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern, gebe auch nicht den Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorgangs", das alles erhellt aus dem eben Gesagten von selbst.

werden soll, gar nicht vorhanden ist bezw. nur die Welt der Vorstellung trifft, die objektiv reale Welt aber in keiner Weise berührt (denn es ist ja eben dasselbe, was wir einerseits als Kraft denken, andererseits sinnlich vorstellen als Stoff).

Mit dem eben erörterten Problem im engsten Zusammenhang steht die zweite der oben erwähnten Streitfragen: die Frage nach der begrenzten oder unbegrenzten Theilbarkeit des Stoffes. Die Beantwortung derselben ist von dem von mir eingenommenen Standpunkte aus sehr leicht. Denn alle Schwierigkeiten in dieser Beziehung entstehen ja lediglich daraus, daß man den Raum für eine gegebene objektiv-reale Einheit hält und demgemäß aus der Natur des Raumes, aus der Thatsache, daß kein Theil desselben als der kleinste gedacht werden kann, auf eine entsprechende Qualität des den Raum Erfüllenden, nämlich auf die unendliche Theilbarkeit desselben, schließt. Vom Standpunkt des naiven Realismus, der einen realiter existirenden Raum annimmt und demgemäß auch die Ausdehnung als objektiv-reale Qualität der Dinge betrachtet, ist dieser Schluß auch durchaus unanfechtbar und infolge dessen auch der Konflikt mit der Naturforschung, die sich mehr und mehr zur Annahme einfacher, nicht mehr theilbarer Urelemente alles Seienden gedrängt sieht, unvermeidlich. Die ganze Schwierigkeit aber fällt auf meinem Standpunkt fort. Denn da ich den Raum als bloße Vorstellungsform und demgemäß auch die Ausdehnung als ein Phänomen, das nur durch die Anschauung entsteht und nur für sie vorhanden ist, betrachte, so folgt für mich von selbst, daß nicht aus der Natur des Raumes auf irgend welche Qualität objektiver Realitäten, die „an sich" gar nicht im Raume sind, geschlossen werden kann, weil der bloß formale Raum, wie an sich klar ist, in keiner Weise das Wesen jener unabhängig von ihm existirenden Realitäten beeinflußt oder bestimmt. Das Einzige, was aus der Natur des Raumes, so wie ich sie verstehe, hinsichtlich jener mit Grund gefolgert werden kann, ist vielmehr dieses, daß eine Vielheit zugleich existirender Realitäten objektiv gegeben sein muß, und daß die Verhältnisse ihrer Koexistenz derartige sein müssen, daß sie mit Hülfe der Raumanschauung adäquat vorgestellt werden können. Dies ist aber nur bei der Annahme begrenzter Theilbarkeit möglich,

weil eine objektiv gegebene unendliche Vielheit ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.

Zu einem ganz andern Ergebniß gelangte freilich, wie bekannt ist, Kant. Es war das von seinem Standpunkt aus auch nur natürlich. Denn er hielt ja Raum und Zeit nicht gleich mir für Formen der Wahrnehmung objektiv-realer Verhältnisse, sondern er war vielmehr der Meinung, daß alle jene Verhältnisse des Zugleichseins und des Nacheinanderseins, die wir vorstellen, durchaus nur in der Anschauung und nur für diese existiren, und er mußte demgemäß auch leugnen, daß den in den räumlichen Beziehungen der Erscheinungen eintretenden Veränderungen (und folglich auch den Zertheilungen der Körper) irgend welche objektiv-realen Veränderungen entsprächen. Bei einer solchen Anschauungsweise aber war es nur konsequent, wenn er (R. 398) erklärte, daß auch die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung gar nicht „an sich" weder als endliche noch als unendliche Menge existire, weil ja die Theile selbst „allererst durch den Regressus der dekomponirenden Synthesis und in demselben gegeben würden", und wenn er sich demgemäß, weil jener Regressus „niemals schlechthin ganz" gegeben sei, für die unendliche Theilbarkeit entschied.*) Hiermit

*) Hierbei darf aber nicht außer Acht gelassen werden, daß der Begriff der Theilbarkeit nach ihm eben durchaus nur für die Erscheinungswelt Sinn und Bedeutung besaß, und daß alles „Getheiltwerden" und „aus Theilen bestehen" seiner Meinung nach nur in der Vorstellung, d. h. nur sofern es vorgestellt wird, existirt, weshalb die Unendlichkeit der Theilbarkeit bei ihm nur bedeutet, daß uns weder in der Wahrnehmung noch in der Phantasie jemals ein Körper, der nicht noch weiter theilbar gedacht werden müßte, gegeben werden kann: denn objektiv genommen gab es für ihn weder ein aus einfachen Realitäten Zusammengesetztes noch einen ins Unendliche theilbaren Stoff. Man vergleiche hierzu besonders die offenbar absichtlich gewählte zweideutige und unbestimmte Wendung, daß die Theile „allererst durch den Regressus der dekomponirenden Synthesis und in demselben gegeben würden" — eine Wendung, die bei ihm gewiß nicht bloß besagen will, daß die Theile als solche erst durch die faktisch oder in Gedanken vorgenommene Theilung entstehen, sondern die zugleich zu verstehen geben soll, daß die Theile auch nach vollzogener Theilung (so gut wie das vor der Theilung vorhandene stoffliche Ganze) nur sofern sie vorgestellt werden, nicht aber objektiv als einzelne realiter existiren. Eben deshalb war

steht denn auch seine Vertheidigung der kontinuirlichen Raumerfüllung im Zusammenhang sowie seine zur Stütze derselben aufgestellte Behauptung, daß die bei gleichem Volumen vorhandene Gewichtsverschiedenheit verschiedener Massen auch anders als durch die Annahme leerer Räume, nämlich recht wohl auch durch die Voraussetzung einer intensiv, d. h. dem Grade nach verschiedenen Raumerfüllung erklärt werden könne. Dieser Argumentation gegenüber aber braucht heutzutage wohl kaum daran erinnert zu werden, daß es sich nicht bloß um Erklärung der Gewichtsverschiedenheiten qualitativ verschiedener Massen handelt (in welchem Falle Kants Erklärungsweise als eine zureichende anerkannt werden könnte), sondern daß mit Hülfe der Atomistik noch eine Fülle anderer Erscheinungen, die sonst unbegreiflich sein würden, erklärt, d. h. anschaulich und damit begreiflich gemacht werden können. (Vergl. Anhang.) Dieses für die

---

meines Erachtens Kant auch durchaus im Recht, wenn er (was Schopenhauer monirt) behauptete, daß er sich weder auf die Seite der These noch auf die der Antithese stelle, weil beide den Begriff der Theilbarkeit in objektiv-realem Sinne fassen, während er die Frage nach der endlichen oder unendlichen Theilbarkeit des „an sich" Realen als eine an sich widersinnige, überhaupt gar nicht zu beantwortende betrachtet. In gleichem Sinne sind denn auch die von Kant gebrauchten Wendungen: „daß die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung an sich weder endlich noch unendlich sei" und „daß der Regressus der dekomponirenden Synthesis niemals schlechthin ganz, weder als endlich noch als unendlich gegeben sei" zu verstehen. Indessen sind beide unklar, weil inkorrekt. Denn wenn der Regressus niemals schlechthin ganz gegeben sein kann, so folgt daraus eben, daß er unendlich und nicht endlich ist, während er, wenn er ganz gegeben wäre, nur endlich sein und gar nicht unendlich gedacht werden könnte — weshalb es unrichtig ist, auch nur die Möglichkeit, daß er als unendlicher ganz gegeben sein könnte, vorauszusetzen. — Ebenso, wenn die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung gar nicht „an sich" existirt, so folgt daraus freilich von selbst, daß sie auch nicht „an sich" endlich sein kann. Bei alledem aber ist eine realiter existirende endliche Menge an sich doch sehr gut denkbar, während eine realiter gegebene unendliche Menge ein Widerspruch in sich selbst ist. Es muß deshalb auch als ein durchaus inkorrektes Verfahren bezeichnet werden, wenn Kant von der realen Existenz einer gegebenen unendlichen Menge als von einem immerhin möglichen Fall spricht, wie er durch obige Gegenüberstellung thut.

moderne Naturforschung so unentbehrliche atomistische Prinzip der Naturerklärung aber setzt die von mir vertretene Anschauungsweise voll und ganz in die ihr von Kant und nach seinem Vorgang auch vielfach von andern Philosophen streitig gemachten Rechte wieder ein, während sie doch zugleich die dem Verstande so anstößige Fiktion objektiv-realer leerer Räume von Grund aus und vollständiger als das irgend eine andere Vorstellungsweise kann, zerstört: denn die leeren Räume existiren ja als solche lediglich in der anschaulichen Vorstellung, haben nur in dieser Realität und mithin auch nur für diese Bedeutung, für die objektiv gegebenen, im eigentlichen Sinne wirklichen Realitäten und für den diese Realitäten in ihrem innern, wesentlichen Zusammenhange denkenden Verstand dagegen sind sie völlig bedeutungslos, oder, was dasselbe ist, objektiv genommen sind sie nichts. Man hat deshalb auch gar nicht nöthig, sich mit der widerspruchsvollen Fiktion einer kontinuirlichen Raumerfüllung herumzuquälen, um mit ihrer Hülfe zwischen den scheinbar zusammenhanglosen Realitäten jenen Zusammenhang herzustellen, dessen unser Verstand, dem eine zusammenhanglose Vielheit anstößig ist, dringend bedarf. Denn jener Zusammenhang ist ein innerer, wesentlicher und er wird als solcher durch jene für die Realitäten bedeutungslosen „Lücken" zwischen denselben in keiner Weise aufgehoben oder gestört; es bedarf deshalb auch keines äußeren Kittes, um die Welt zusammenzuhalten, die auch ohne kontinuirliche Raumerfüllung kraft ihrer inneren Einheit unzerstörbar als Ganzes besteht.

Faßt man die Sache aber so, so ergiebt sich auch die Beantwortung der letzten der drei oben erwähnten Streitfragen, die Beantwortung der Frage nach der räumlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt im Grunde schon von selbst. Denn das Dilemma, in das wir uns dieser Frage gegenüber versetzt fühlen, entspringt doch lediglich aus dem unüberwindlichen Widerstreben, mit dem uns die Vorstellung einer vom unendlichen leeren Raum realiter umschlossenen endlichen Welt erfüllt — ein Widerstreben, dem die wunderliche Idee einer objektiv gegebenen, gleichwohl aber dem Raume nach unendlichen Welt einzig und allein ihre Entstehung verdankt. Diese Idee aber ist eine logisch unmögliche: denn ein objektiv im Raume Befindliches, das keinen bestimmten

Raum einnehmen, eine reale Größe, die doch keine bestimmte Größe sein soll, ist ein Widerspruch in sich selbst. Trotz alledem und so sehr dies auf der Hand zu liegen scheint, wurde man aber doch durch das eben erwähnte Widerstreben zur Annahme dieses widerspruchsvollen Undings, das die einzig mögliche Zuflucht vor einer noch unerträglicheren Vorstellung zu bieten schien, gedrängt. Denn der Gedanke an das unendliche Leere, das man, wenn die Welt „an sich" im Raume aber nicht räumlich unendlich ist, jenseit der Welt, sie von allen Seiten begrenzend und umschließend, nothwendig voraussetzen muß, der Gedanke an das unendliche Nichts, dem gegenüber, wie Schopenhauer treffend bemerkt, die Welt, so groß man sie auch denken mag, immer unendlich klein erscheint, erregt dem Menschen Bangen und Unbehagen, und die Vorstellung, daß jemals irgend ein Menschen ähnliches Wesen, etwa ein Bewohner eines „äußersten" Himmelskörpers, an jenes vorausgesetzte „Ende der Welt", jenes Ende, hinter dem das Nichts beginnt, gelangen könnte, erfüllt ihn unwillkürlich mit Schrecken. Dieses unwillkürliche Widerstreben, dieser horror vacui aber hat seinen sehr guten, logisch durchaus berechtigten Grund — denn ein realiter existirendes Nichts, ein Nichts, das noch dazu zu dem Inbegriff alles Seienden, zu der Welt, in einem ganz bestimmten Verhältniß stehen, ja sie in gewisser Weise bedingen und beschränken soll, ist (so gut wie eine an sich dem Raume nach unendliche Welt) ein Widerspruch in sich selbst.

Was aber sollen wir denn nun denken? Giebt es keinen Ausweg aus diesem Cirkel sich entgegenstehender, gleich widerspruchsvoller Voraussetzungen? Vom Standpunkt des unkritischen Realismus nicht. Von unserm Standpunkt dagegen verschwindet die ganze Schwierigkeit von selbst. Denn für uns ist die Welt, objektiv genommen, ja überhaupt nicht im Raum, und wir können sie deshalb auch recht gut „an sich", der Zahl der sie komponirenden Realitäten nach, endlich, d. h. von ganz bestimmter Größe denken, ohne zu der widerspruchsvollen Fiktion eines sie begrenzenden und umschließenden, realiter existirenden Nichts unsere Zuflucht nehmen zu müssen. Freilich ist es gewiß, daß wenn wir sie uns nach Analogie des anschaulich Gegebenen in der Phantasie vorstellen

wollen, wir sie nothwendig von einem unendlichen leeren Raum umgeben vorstellen müssen; aber dieser unendliche leere Raum existirt dann doch eben nur in unserer Phantasie und wir sind völlig gewiß, daß er objektiv genommen keine Realität besitzt und deshalb auch niemals irgend welche Bedeutung für das objektiv Reale als ein dasselbe Bedingendes oder irgendwie Bestimmendes beanspruchen kann, ja daß er nicht einmal in irgend welcher Anschauung gegeben sein kann, weil die Welt ihrer Totalität nach überhaupt nicht von irgend Jemand, er sei wer er sei, angeschaut, d. h. sinnlich vorgestellt und folglich auch von Niemand ausgedehnt und im Raume befindlich vorgestellt werden kann.*) Der Gedanke, daß jemals ein Menschen ähnliches Wesen an das Ende der Welt gelangen könnte, aber verliert von selbst alle Bedeutung, sobald wir uns klar machen, daß uns niemals in irgend welcher Wahrnehmung eine Grenze der Welt als solche erkennbar gegeben sein kann, weil, wie Kant treffend hervorgehoben hat, nicht allein das absolute Nichts niemals positiv wahrgenommen, sondern weil auch niemals aus den scheinbaren Lücken in der Anschauung auf einen objektiv vorhandenen Mangel alles Realen an den betreffenden Stellen, d. h. populär zu reden, auf ein absolutes Nichts geschlossen werden kann, da wir ja auf keine Weise das bloß relative Leere, das jede Anschauung neben den positiv wahrgenommenen Dingen enthält, vom absolut leeren Raum zu unterscheiden vermögen. Denn infolge dieses Umstandes ist überall, wo Menschen ähnliche Wesen sind, d. h. **für diese** ringsum grenzenlose, sich nach allen Seiten „ins Unendliche" ausdehnende „Welt". Dieser Fortgang der Anschauung „ins Unendliche" ist aber, wie Kant sehr richtig erkannte, nur ein Fortgang ins Unbestimmte, für uns Grenzenlose, ein subjektiver Fortgang in indefinitum; aus ihm aber hat man irrthümlicher-

---

*) Letzteres erhellt daraus, daß der Betreffende, um sie anschauen zu können, außer und neben der Welt da sein, d. h. populär gesprochen selbst ausgedehnt und im Raume sein und folglich, weil alles, was im Raume ist, zur „Welt" gehört, selbst mit zur Welt gehören, und also zugleich in der Welt und außer der Welt sein müßte, was widersinnig ist.

weise den objektiven Fortgang in infinitum, den realiter unendlichen, gemacht.

Wenn nun aber auch in diesem Punkt die Resultate, zu denen wir in Vorstehendem gelangt sind, mit denen, zu denen Kant gelangte, übereinstimmen, so weichen sie doch in anderer Beziehung in sehr entschiedener Weise von jenen ab. Es folgt das aber aus der Verschiedenheit des Standpunktes von selbst. Denn da für Kant nicht nur Raum und Zeit, sondern auch alle räumlich und zeitlich vorgestellten Verhältnisse und Beziehungen durchaus nur in der Vorstellung und nur für diese existirten, so verstand es sich für ihn von selbst, daß auch die gesammte räumliche, aus zugleich existirenden Dingen und ihren mannigfachen Beziehungen zusammengesetzte, für uns so reale „Welt" nur im „empirischen Regressus der Wahrnehmungen" existire, in welchem Regressus sie niemals ganz gegeben sei und infolge dessen unendlich erscheine — daß diese ganze sogenannte Welt aber objektiv betrachtet überhaupt nicht vorhanden sei und deshalb auch überhaupt nicht als Ganzes, „weder als Ganzes von endlicher noch als Ganzes von unendlicher Größe" existire. — Für diejenigen dagegen, die sich auf den von mir eingenommenen Standpunkt stellen und demgemäß an die objektiv-reale Existenz jener von uns ausgedehnt vorgestellten, unter einander in mannigfachen Kausalbeziehungen stehenden Einzeldinge glauben, muß auch die aus diesen Einzeldingen sich zusammensetzende Welt objektive Realität besitzen, und wenn sie sich auch bewußt sind, diese Welt niemals ihrer Totalität nach anschaulich vorstellen zu können, so müssen sie sie doch gleichwohl als ein objektiv seiner Totalität nach gegebenes, d. i. nicht unendliches Ganzes betrachten. Der Widersinn, der in der Vorstellung einer dem Raume nach endlichen, vom unendlichen Leeren umschlossenen Welt liegt, aber verschwindet für sie dadurch von selbst, daß das „Ende der Welt" und mit ihm der unendliche leere Raum sowohl subjektiv (weil sie uns niemals in der Wahrnehmung vorkommen können) als auch objektiv (nämlich für das an sich Reale) allen Werth und alle Bedeutung verlieren, weil die ganze widerspruchsvolle Fiktion nur dadurch entsteht, daß wir dasjenige, was an sich gar nicht „im Raume" ist und was auch niemals seiner Totalität nach räumlich angeschaut werden

kann, gleichwohl nach Analogie des uns in der Anschauung Gegebenen vorstellen und dadurch im Geist in den Raum versetzen.*) Ein analoger Unterschied in der Auffassung ergiebt sich aus der Verschiedenheit beider Standpunkte auch für die Frage nach der zeitlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Denn nach Kant ist auch die Zeitfolge als solche nur in der Vorstellung des reflektirenden Geistes und nur für diesen vorhanden — daher er auch konsequenterweise unter der zeitlichen Unendlichkeit oder Ewigkeit der Welt nur die in unserer Organisation begründete Nothwendigkeit, vor jedem gegebenen oder in Gedanken vorausgesetzten Zustand immer noch einen andern, ihm der Zeit nach vorhergehenden zu denken, versteht. (Vergl. Kr. d. r. V. R. 398.) Alle diejenigen dagegen, denen die Aufeinanderfolge der Zustände als solche objektive Realität besitzt, werden auch die Unendlichkeit dieser Folge als ein

*) Allerdings vermögen wir uns von einem solchen, auf sich beruhenden, durch eigene Kraft, ohne äußere, positive Umgrenzung sich selbst begrenzenden Weltganzen keine positive Vorstellung zu machen. Denn wenn auch seit Newton die Gravitation ihren triumphirenden Einzug in die Naturforschung gehalten, jene Gravitation, die sich unmittelbar als dasjenige anzukündigen scheint, das die Welt in allen ihren Theilen „im Innersten zusammenhält" — so ist doch einerseits diese Gravitation selbst für uns durchaus unbegreiflich, andererseits sehen wir sie überall in der Welt mit einer anderen, ihr entgegenwirkenden Kraft, die das durch jene Zusammengehaltene von einander zu entfernen strebt, in unausgesetztem Kampfe, und wir sind nicht im Stande, uns vorzustellen, wie diese Kraft, einmal entfesselt, anders als durch ein von außen entgegenwirkendes Hemmniß in ihrem Fortschreiten ins Unendliche sollte aufgehalten werden können. Eben hieraus schöpfen denn auch ohne Zweifel Viele ihre Ueberzeugung von der räumlichen Unendlichkeit der Welt. (Auch die bekannte Argumentation des Lukrez: „Man denke sich von der vorausgesetzten „äußersten Grenze" der Welt einen Wurfspieß mit kräftiger Hand geschleudert. Wird ihn etwas hemmen, oder wird er ins Unendliche fortfliegen? In beiden Fällen zeigt sich, daß ein Ende der Welt undenkbar ist" bewegt sich im Wesentlichen auf gleichem Boden.) Es ist aber klar, daß aus solcher subjektiven Unmöglichkeit, von einem aus eigener Kraft sich erhaltenden Weltganzen eine positive Vorstellung zu gewinnen (eine Unmöglichkeit, die doch lediglich unserer mangelhaften Einsicht in die Natur des an sich Realen und der zwischen seinen Gliedern herrschenden Kausalbeziehungen entspringt) nicht auf die objektive Unmöglichkeit eines solchen geschlossen werden kann.

objektiv-reales Faktum ansehen müssen; sobald sie dies aber thun, schwindet für sie jede Möglichkeit eines zeitlichen Anfanges oder Endes der Welt. Ein Widerspruch, wie Kant meinte, ist aber in der Annahme einer solchen unendlichen Reihe keineswegs vorhanden; denn es ist auch bei einer solchen Anschauungsweise recht wohl möglich, die Zahl der zu jeder beliebigen vorübergehenden Erscheinung nothwendigen Bedingungen (d. h. die Zustände, die ihr vorhergegangen sein müssen) als eine beim Eintreten des betreffenden Zustandes ihrer Totalität nach gegebene zu betrachten, sobald man den Weltprozeß als einen in sich abgeschlossenen, in sich zurücklaufenden denkt. Denn an diesem in sich zurücklaufenden Weltprozeß haben wir alsdann jenes Unbedingte, das ein Gesetz unseres Denkens uns, so oft wir Bedingtes wahrnehmen, nothwendig vorauszusetzen zwingt, jenes Unbedingte, das die ganze Reihe aller in ihm möglichen, im Laufe der unendlichen Zeit wirklich werdenden Zustände so gut wie die Reihenfolge derselben a priori für alle Ewigkeit bedingt und bestimmt.

Und so führt uns denn auch die Kritik unseres Anschauungsvermögens so gut wie die an anderer Stelle vorgenommene Untersuchung über die Natur und Bedeutung unserer reinen Verstandesbegriffe auf jene Vorstellung eines einheitlichen, in sich selbst ruhenden, alle wechselnden Erscheinungen aus seinem Schooße erzeugenden, selbst aber bei allem Wechsel unveränderlich beharrenden Weltganzen zurück, die in den ersten Theilen von Spinozas Ethik einen so charakteristischen Ausdruck gefunden hat und auf der die Weltanschauung eines großen Theiles unserer bedeutendsten Denker beruht.

Anhang zu Seite 83.

Ueber räumliche und zeitliche Atomistik.

Es sei mir gestattet, die Unzulänglichkeit der Kantschen Hypothese einer intensiv, d. h. dem Grade nach verschiedenen, extensiv aber kontinuirlichen Raumerfüllung hier noch an einem besonders frappanten Beispiel etwas eingehender zu beleuchten. Man bedient

sich bekanntlich des atomistischen Prinzips auch zur Erklärung der Aggregatzustände, einer Erscheinung, angesichts deren es darauf ankommt, den Uebergang eines Körpers aus einem gegebenen Zustand in einen Zustand größerer oder geringerer Dichtigkeit begreiflich zu machen und dadurch zugleich die Thatsache, daß dieselben Körper mit gleicher Masse bald größere bald kleinere Räume erfüllen, zu erklären. Hierzu ist aber offenbar die Kantsche Hypothese nicht im Stande. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Intensität der Raumerfüllung in demselben Grade geringer würde, in dem der betreffende Körper an Volumen gewönne, so wäre doch gar nicht abzusehen, wie die Abnahme der Intensität an einem bestimmten Punkte der extensiven Ausdehnung an einem andern Punkt zu Gute kommen könnte, weil doch zu diesem Zweck die intensive Größe sich als extensive geriren, nämlich sich theilen und der sich lostrennende Theil sich an einen andern Punkt im Raume begeben, d. h. sich bewegen müßte, was der Natur der intensiven Größe als solcher widerspricht. Aus alledem aber geht hervor, daß es sich bei der ganzen Sache lediglich um formale Verhältnisse, nämlich um die von uns räumlich vorgestellte Vertheilung einer Vielheit von Realitäten handelt, und daß, wenn von zunehmender oder abnehmender Dichtigkeit der Massen oder auch von größerer oder geringerer Intensität der Raumerfüllung die Rede ist, darunter jederzeit nur die Vereinigung einer größeren oder geringeren Anzahl von Realitäten in einem bestimmten Raum (bezw. auf einem kleineren oder größeren Theil der Anschauungsform), nicht aber irgend welche, den einzelnen Elementen zukommende, mehr oder minder intensive Qualität verstanden werden kann — und zwar deshalb, weil eine Abnahme oder Zunahme der Intensität in letzterem Sinne sich nur als ein völlig unbegreifliches Erscheinen oder Verschwinden von Kraft kundgeben, bezw. sich nur durch ein Zunehmen oder Abnehmen des Gewichts des betreffenden Körpers direkt verrathen würde, niemals aber mit einer Volumveränderung desselben verbunden auftreten könnte. Ebenso muß alle Raumerfüllung als solche, sofern sie kontinuirlich gedacht wird, bezw. da wo sie kontinuirlich ist, auch durchaus gleichmäßig und also gleichartig gedacht werden (vergl. Helmholtz: Abhandlung über die Erhaltung

der Kraft: Qualitative Unterschiede dürfen wir der Materie an sich nicht zuschreiben, denn wenn wir von verschiedenartiger Materie sprechen, so setzen wir ihre Verschiedenheit immer nur in die Verschiedenheit der Wirkungen, d. h. in ihre Kräfte. Die Materie an sich kann deshalb auch keine andere Veränderung eingehen als eine räumliche, d. h. Bewegung) — indem das kontinuirliche Reale, welcher Art es auch sei und welchen Grad von Intensität es auch besitze, immer nur einen Theil unserer Anschauungsform schlechthin erfüllen, d. h. einnehmen, nicht aber diesen Theil mehr oder weniger einnehmen kann. Daher können wir uns, populär zu reden, jeden Raum wohl in einigen Theilen erfüllt und in andern leer denken, aber wir können ihn nicht, da wo er kontinuirlich erfüllt ist, mehr oder weniger erfüllt denken, weil es ein Mittelding zwischen Etwas und Nichts nicht giebt und weil jener allmälige Uebergang von der Realität zur Negation, von dem Kant spricht (vergl. R. 146), nichts ist als eine Illusion.

In entsprechender Weise, nämlich unter Zugrundelegung der Voraussetzung, daß auch alles, was wir Zeiterfüllung nennen, d. i. alle Veränderung und Bewegung, nicht kontinuirlich, sondern aus diskreten, durch leere Zeiträume getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt sei, lassen sich meines Erachtens auch allein die Differenzen in der Bewegungsgeschwindigkeit erklären. So lange man nämlich annimmt, daß alle Bewegung kontinuirlich sei, und daß die langsame Bewegung die Zeit ebenso gut kontinuirlich erfüllen könne wie die schnelle, so lange erscheinen die Unterschiede in der Bewegungsgeschwindigkeit völlig unbegreiflich. Denn die Annahme einer größeren oder geringeren Intensität der Zeiterfüllung (nach Analogie der von Kant statuirten größeren oder geringeren Intensität der Raumerfüllung) reicht schon aus den wider letztere angeführten Gründen zur Erklärung dieser Erscheinung nicht aus. Dies läßt sich aber im vorliegenden Falle noch unmittelbarer einleuchtend machen. Denn Bewegung, d. i. das Durchlaufen eines Raumes, ist Zeiterfüllung, und folglich wird, wenn mehr Raum durchlaufen wird, auch faktisch mehr Zeit kontinuirlich erfüllt. Wird nun, wie an sich klar ist, bei schnellerer Bewegung in demselben Zeitabschnitt ein größerer Raum durchlaufen als bei lang=

samerer, so wird im ersteren Falle im selben Zeitraume faktisch mehr Zeit erfüllt, d. h. derselbe gegebene Zeitabschnitt wird in **mehr** Theilen ausgefüllt, nicht aber in **allen** seinen Theilen intensiver erfüllt, weil ja der mehr durchlaufene Raum einen Zuwachs an erfüllter Zeit im Gegensatz zur leeren, nicht aber einen Zuwachs an Intensität für die schon vorher erfüllten Zeittheile bedeutet. Dies kann aber nur erklärt werden, wenn man annimmt, daß jeder von Bewegung erfüllte Zeitabschnitt aus einzelnen, durch Ruhepausen in der Bewegung von einander getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt ist, und daß diese Pausen bei schnellerer Bewegung von kürzerer Dauer sind als bei langsamerer. Man gestatte mir, diese meine Meinung an dem bekannten Argument des eleatischen Zeno noch etwas eingehender zu erläutern. Achilles kann, so behauptet Zeno, die Schildkröte niemals einholen, weil dieselbe immer, sobald er an den bisher von ihr eingenommenen Platz gelangt, diesen schon wieder verlassen haben muß. Das Argument ruht, wie ersichtlich, durchaus auf den beiden Grundpfeilern der unendlichen Theilbarkeit der Zeit und der Kontinuirlichkeit der die Zeit erfüllenden Bewegung, und es ist auch in der That, wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, durchaus unüberwindlich. Denn es ist klar, daß Achilles Zeit gebraucht, um den Raum, der ihn bei Beginn des Wettlaufs von der Schildkröte trennt, zu durchmessen; in dieser Zeit aber muß die Schildkröte, wenn sie in kontinuirlicher Bewegung ist, ebenfalls im Raume fortrücken und folglich aufs Neue einen Vorsprung vor Achilles gewinnen, den zu überwinden letzterer wieder Zeit gebraucht, welche Zeit die Schildkröte ihrerseits wieder zum Weiterkriechen benutzt, und so ins Unendliche fort. — Der hieraus resultirende Widersinn verschwindet aber sofort, wenn man sich jede Bewegung aus diskreten, durch leere Zeiträume von einander getrennten Bewegungsmomenten zusammengesetzt denkt und sich demgemäß die größere oder geringere Schnelligkeit der Bewegung aus der geringeren oder größeren Ausdehnung der zwischen den einzelnen Bewegungsmomenten liegenden Bewegungspausen erklärt. Denn wenn man die Sache so auffaßt, dann wird es begreiflich, ja selbstverständlich, daß Achilles

die Schildkröte einholen muß, sobald der Vorsprung, den sie vor ihm voraus hatte, soweit verringert ist, daß er den noch vorhandenen in einer jener vorerwähnten Pausen, die zwischen den Bewegungsmomenten der Schildkröte vorhanden gedacht werden müssen und die seine Bewegungspausen an Ausdehnung übertreffen, zu überwinden vermag. — Hiernach widerlegen sich auch alle verwandten Argumente des eleatischen Zeno von selbst. Uebrigens erscheint die Annahme solcher „kleinster Bewegungen" schon von selbst geboten, wenn man nicht einen allmäligen Uebergang von der Ruhe zur Bewegung annehmen will (was widersinnig ist).

Die Atomenlehre, was sie leistet und was ihr fehlt.

Kritische Beleuchtung der wissenschaftlichen Grundlage des Materialismus.

Einleitung.

In seinem in öffentlicher Sitzung der Königl. Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag über „Die sieben Welträthsel" beklagt sich du Bois-Reymond darüber, daß die Philosophie seit ihrer Umgestaltung durch Kant einen esoterischen Charakter angenommen, daß sie „die Sprache des gemeinen Menschenverstandes und der schlichten Ueberlegung verlernt und sich der neben ihr emporwachsenden neuen Weltmacht, der Naturwissenschaft, lange so feindselig gegenüber gestellt habe", daß es nicht in Erstaunen setzen könne, wenn „namentlich unter Naturforschern das Andenken selbst an ganz thatsächliche Ergebnisse der Philosophie aus früheren Tagen" mehr und mehr verschwand. Es mag dem Philosophen schwer fallen, es einzugestehen — es kann aber nicht geleugnet werden, daß der Vorwurf des berühmten Gelehrten der Berechtigung leider nicht entbehrt. An dem oft gerügten „unphilosophischen" Sinn vieler Naturforscher, an dem in ihren Reihen vorherrschenden materialistischen Geiste trägt ohne Zweifel die Philosophie selbst ihr vollgemessen Theil der Schuld. Ein gewisser, durch das Wesen und die Methode der Naturforschung bedingter Zug zum Materialismus, eine geheime Neigung zu materialistischen Ideen, eine natürliche Unlust, das Gebiet des Konkreten, anschaulich Vorstellbaren zu ver-

lassen, um sich zu höheren, allgemeineren Gesichtspunkten zu erheben, war freilich wohl in diesen Kreisen zu allen Zeiten vorhanden — aber die Philosophie hat diese Tendenz durch ihr oben charakterisirtes Verhalten in bedenklicher Weise genährt. Wenn trotzdem in neuerer Zeit in den Reihen der Naturforscher selbst eine den anmaßenden Ausschweifungen des Materialismus entgegentretende, die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit desselben rückhaltlos anerkennende, besonnene Richtung mehr und mehr Platz zu greifen beginnt, so ist das nur ein Beweis mehr für die Thatsache, daß es zum Mindesten einem Theil der von den Metaphysikern in dieser Beziehung so arg verleumdeten Physiker an dem nöthigen philosophischen Sinn keineswegs gebricht, und daß vielmehr nur sie selbst es verabsäumt haben, diesem Sinn entgegenzukommen und ihn zu pflegen, indem sie in zu ausschließlicher Beschäftigung mit gewissen Problemen abstraktester Spekulation die Welt der Wirklichkeit und die Lehren, die sie dem unermüdlich beobachtenden Forscher ertheilt, mehr und mehr aus dem Gesichtskreis verloren.

Glücklicherweise mehren sich in erfreulicher Weise die Anzeichen, daß man im philosophischen Lager diese Unterlassungssünde und den Schaden, den man sich selbst dadurch zugefügt, nach und nach einzusehen beginnt. Eine Zeit lang schienen alle Brücken zwischen Naturforschung und Philosophie abgebrochen — neuerdings aber müht man sich huben wie drüben vielfach, zu einem Ausgleich der Gegensätze, zu wirklicher, gegenseitige Anerkennung einschließender Verständigung zu gelangen. Eine solche ist aber meines Erachtens nur möglich, wenn die Philosophie den Muth faßt, rückhaltlos und ohne Verklausulirungen oder geheime Hintergedanken, die den Werth des Zugeständnisses nahezu illusorisch machen, einen Schritt zu thun, zu dem sie sich, merkwürdig genug, nur mit dem äußersten Widerstreben entschließt: den Schritt nämlich der formellen Anerkennung der philosophischen Existenzberechtigung des Atoms.

Das Atom ist heutzutage eine Macht; es genießt seit geraumer Zeit das Bürgerrecht im Reiche der Naturwissenschaft, es bildet die Grundlage der mechanischen Gas- und Wärmetheorie, es ist unentbehrlich für die neuere Chemie. Das sind Thatsachen, mit denen die Philosophie rechnen muß, Thatsachen, die sie, wenn es ihr

wirklich um Verständigung mit der Naturforschung zu thun ist, auf die Dauer nicht ignoriren kann.

Aber nicht bloß aus solchen für sie äußerlichen Gründen, nicht bloß aus Rücksicht für die Naturwissenschaft wird die Metaphysik meines Erachtens früher oder später ihren Frieden mit der Atomistik schließen müssen: sie selbst kann vielmehr des Atoms zur Lösung der ihr gestellten Aufgabe so wenig entrathen wie jene. Und das ist natürlich genug: denn im Grunde ist das Atom ja doch, was man auch dagegen sagen möge, der Metaphysik eigenstes, durchaus legitimes, aber freilich von ihr lange verleugnetes und mißachtetes Kind. Die Naturwissenschaft hat dasselbe nur aufgefunden, oder besser noch, sie hat es groß gezogen, indem sie es in ihren Dienst genommen, ihm durch ihre Theorien die Anerkennung eines großen Theils der gebildeten Welt erobert, ja es schließlich nahezu in den Mittelpunkt des allgemeinen naturwissenschaftlichen Interesses gestellt. Aber wenn dem auch nicht so wäre, wenn wir auch keine mechanische Gas- und Wärmetheorie besäßen und keine auf Atomistik gegründete moderne Chemie: eine ganz eminente metaphysische Bedeutung wäre der Atomenlehre trotz alledem doch für alle Zeiten gewiß. Denn jeder Versuch, die Veränderungen in der Natur, den alle Dinge beherrschenden ewigen Wechsel des Entstehens und Vergehens von innen heraus, ohne Einwirkung einer fremden, der Welt objektiv gegenüberstehenden Macht zu erklären, muß zur Annahme beharrlicher, alle Veränderungen bewirkender, selbst aber bei aller Veränderung ihr eigenstes Wesen unveränderlich bewahrender Urelemente führen — oder, noch genauer gesprochen, er kann diese Annahme nicht entbehren, wenngleich dieselbe für sich allein unzureichend ist, das in Rede stehende Problem in einer unser Kausalitätsbedürfniß durchaus befriedigenden Weise zu lösen.

Der Atomismus ist demnach das natürliche Bindeglied zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik, und indem erstere sich des Atoms bemächtigte und es zum Ausgangspunkt ihrer Theorien zu machen begann, trat sie in Wahrheit, wenn auch ohne sich dessen klar bewußt zu sein, in die innigste Beziehung zur Philosophie. Es bleibt demnach, bei Lichte betrachtet, in dieser Beziehung nicht mehr viel zu

thun übrig, denn der Bund ist de facto schon lange geschlossen: er bedarf nur noch der offiziellen Anerkennung von beiden Seiten, nur noch der formellen Sanktion.

Was ist es nun, das die Philosophie so lange abgehalten hat, ihrerseits diese offizielle Anerkennung auszusprechen? Was ist es, das sie zurückschrecken läßt vor der nach meinem Dafürhalten am Ende doch unvermeidlichen philosophischen Rehabilitation des Atoms? Einerseits und hauptsächlich wohl die Schwierigkeit der aus solcher Anerkennung für sie resultirenden Aufgabe — andererseits bei Vielen auch ohne Zweifel eine mehr oder minder unklare Furcht vor dem Schreckgespenst des Materialismus.

Beide Punkte stehen untereinander im engsten Zusammenhang. Denn wie die Dinge heute liegen, erscheinen Materialismus und Atomismus als kaum zu trennende, ja nahezu als gleichbedeutende Begriffe; man hat sich in weiten Kreisen gewöhnt, sie zusammengehörig zu denken, ja sie wo möglich ganz und gar miteinander zu identifiziren — und zwar einfach deshalb, weil der Materialismus sich der Atomtheorie von vornherein in so entschiedener Weise bemächtigte, daß man von anderer Seite kaum jemals auf den Gedanken verfiel, ihm sein angemaßtes metaphysisches Besitzrecht auf dieselbe zu bestreiten. So kam es, daß sich in philosophischen Kreisen ein tiefes Mißtrauen gegen den Atomismus einwurzelte, weil ihn der Materialismus von vornherein in Mißkredit brachte, und so erklärt es sich auch leicht, daß man heute noch die philosophische Berechtigung des Atoms nicht anerkennen will, weil man in solcher Anerkennung eine Konzession an den verhaßten Materialismus erblickt. Und beides, Mißtrauen wie Widerwillen, werden eben deshalb auch nicht eher schwinden, bis durch einen kühnen Versuch die positive Lösung der oben erwähnten, von dieser Seite an das philosophische Denken herantretenden Aufgabe glückt, oder, mit anderen Worten, bis durch Einfügung des Atomismus in den Rahmen einer wahrhaft philosophischen Weltanschauung die prinzipielle Ueberwindung des Materialismus gelingt. — Es liegt demnach in der Natur der Sache, daß jedes Bestreben, welches darauf abzielt, den Atombegriff philosophisch zu rehabilitiren, den Materialismus auf seinem Wege findet

und sich auf die eine oder die andere Weise mit ihm auseinandersetzen muß. Aus diesem Grunde erscheint es am einfachsten und naturgemäßesten, bei jedem derartigen Versuch an die bekannten materialistischen Deduktionen anzuknüpfen, um wenn möglich durch kritische Beleuchtung derselben zu den gesuchten positiven Resultaten zu gelangen. Auch die vorliegende Arbeit verfolgt diesen Weg. Sie gliedert sich dementsprechend, weil alle kritischen Bedenken gegen den Materialismus sich in zwei Hauptgruppen vereinigen lassen, naturgemäß in zwei Theile.

In dem ersten derselben werden die Widersprüche und Dunkelheiten, die den landläufigen materialistischen Atombegriffen anhangen, zur Sprache kommen, und es wird der Versuch gemacht werden, durch Ueberwindung derselben zu einer klaren, widerspruchsfreien, wahrhaft philosophischen Fassung des Atombegriffs zu gelangen.

Im Anschluß an das so gewonnene Resultat wird dann im zweiten Theil der metaphysische Werth desselben untersucht und dabei der Nachweis geführt werden, daß der Atombegriff zwar sehr nützlich, ja daß er nothwendig ist für die Philosophie, daß er aber für sich allein unser metaphysisches Bedürfniß nicht in ausreichender Weise befriedigt, oder, mit anderen Worten, daß die Atomenlehre, als Fundament einer selbstständigen, in sich geschlossenen Weltanschauung gedacht, in mehr als einer Beziehung unzulänglich ist und aus diesem Grunde einer an derselben Stelle näher zu bezeichnenden metaphysischen Ergänzung dringend bedarf.

Der erste Theil wird demnach von der logischen Möglichkeit des Atombegriffes handeln — der zweite dagegen uns die metaphysische Bedeutung desselben vor Augen führen und uns dabei Gelegenheit geben, unter voller Anerkennung des philosophischen Werthes der Atomenlehre und bei gerechtester Würdigung derselben gleichwohl über den Materialismus hinaus zu einer höheren, freieren, auch den idealen Bedürfnissen Rechnung tragenden und insofern im besten Sinne philosophischen Welt- und Lebensauffassung zu gelangen.

I. Abschnitt.

Von der logischen Existenzberechtigung des Atoms.

Daß man als Physiker Atomist sein kann, ohne sich deshalb zum Materialismus zu bekennen, das hat mehr als einer unserer bedeutendsten Forscher an sich selbst erfahren und Anderen durch sein Beispiel bekräftigt. Daß es aber auch einen philosophischen Atomismus geben kann, der nicht Materialismus ist und sich nicht gleich diesem in Irrthümer und unlösbare Widersprüche verstrickt, das leuchtet vielleicht gerade jenen Naturforschern, die sich von diesen Irrthümern frei gemacht haben, am allerwenigsten ein. Und das ist begreiflich genug: denn sobald sie sich mit jenem Gedanken vertraut zu machen suchen, stoßen sie unmittelbar auf ein Hinderniß, das nach der gegenwärtigen Lage der Dinge unübersteiglich scheint, und das doch, wenn überhaupt von philosophischem Atomismus die Rede sein soll, vor allen andern überwunden werden muß. Dieses Hinderniß ist die Dunkelheit und scheinbare Unfaßbarkeit, ja Widersinnigkeit des Atombegriffes — eine Thatsache, die für die landläufigen, theils grob materialistischen, theils dynamistischen Atombegriffe ohne Weiteres zuzugestehen ist und die nur materialistische Gedankenlosigkeit in Abrede stellen kann. du Bois-Reymond nennt jedes derartige „philosophische" Atom ein Unding — und zwar mit vollem Recht. Denn widersinnig ist die Vorstellung eines den Raum realiter erfüllenden, ausgedehnten und doch untheilbar gedachten Körperatoms so gut wie die ihr entgegenstehende eines ebenfalls im Raum befindlichen aber ausdehnungslosen „Körperpunktes", eines vermeintlichen bloßen Mittelpunktes von Kräften; widersinnig ist zweitens der Begriff eines an sich trägen und wirkungslosen und doch völlig harten Substrates*), und unfaßbar ist

*) Vergl. du Bois-Reymond: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" Seite 21: „Auch kann es (das Substrat) den Raum nur erfüllen, wenn es vollkommen hart ist, d. h. indem es durch eine an seinen Grenzen auftretende, aber nicht darüber hinaus wirkende, abstoßende Kraft, welche alsbald größer wird als jede gegebene Kraft, gegen Eindringen eines andern Körperlichen in seinen Raum sich wehrt. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten, welche hieraus entspringen, ist das Substrat alsdann kein wirkungsloses mehr."

das Verhältniß dieses Substrates zur Kraft; und unfaßbar und widersinnig zugleich ist endlich drittens die Vorstellung einer durch den leeren Raum in die Ferne wirkenden Kraft. Wie hat sich nun der Philosoph diesen Widersinnigkeiten gegenüber zu verhalten? Eins ist von vornherein klar: die in ihnen zu Tage tretende Schwierigkeit ist nicht zu unterschätzen: denn gelingt ihre Ueberwindung nicht, erweist sich das Atom logisch unhaltbar, so ist der philosophische Atomismus ein für alle Mal gerichtet.

Versuchen wir daher, ob es möglich ist, trotz derselben zu einer allen Ansprüchen gerecht werdenden, klaren und widerspruchsfreien Fassung des Atombegriffes zu gelangen.

Daß die durch den leeren Raum ohne jedes „materielle" Vehikel in die Ferne wirkenden Kräfte preisgegeben werden müssen, erhellt von selbst — denn die Widersinnigkeit einer derartigen Vorstellungsweise liegt offenbar auf der Hand. Man wird sich daher in Naturforscherkreisen gewöhnen müssen, die in die Ferne wirkende, bewegende Anziehungskraft lediglich als ein Wort, als eine vor der Hand nützliche und bequeme Bezeichnung eines seinem Wesen nach noch keineswegs verständlichen, thatsächlichen Verhältnisses zu betrachten: wie man sich vor Newton ohne sie behalf, so wird man sie ohne Zweifel auch in der Zukunft entbehren lernen. Aber die eventuellen Lösungen der einzelnen, mit dieser Frage in Zusammenhang stehenden, naturwissenschaftlichen Probleme kommen an dieser Stelle nicht in Betracht. Hier handelt es sich vielmehr lediglich um die ganz allgemeine, prinzipielle Entscheidung der Frage: was im Begriff an die Stelle jener ganz und gar unhaltbaren, bewegenden Anziehungskraft gesetzt werden soll, wenn man die Atome auch ohne die Beihülfe der letzteren als Urquellen der einzelnen, in der Zeit eintretenden Bewegungen denken will? bezw. ob überhaupt irgend eine Vorstellungsart ausfindig zu machen ist, vermöge deren man sie ohne Widersinn und Widerspruch als solche denken kann?

Meines Erachtens ist Letzteres sehr wohl möglich, aber freilich nur dann, wenn man auf die uralte, streng mechanische Anschauungsweise zurückgreift und dem entsprechend die durch den leeren Raum hindurch unmittelbar auf andere, fremde Atome einwirkende, sie

bewegende Anziehungskraft durch ein jedem Atom eigenthümliches Streben nach eigener Bewegung ersetzt, oder mit andern Worten, wenn man das Bewegtsein als den natürlichen Zustand des isolirt gedachten Atomes faßt und den ruhenden Zustand in jedem Falle nur als einen durch äußere Einwirkung hervorgebrachten d. i. als einen Zustand gehemmter Bewegung betrachtet. Denkt man sich die Sache so, stellt man sich vor, daß die einzelnen Atome, sofern sie nicht durch äußere Umstände daran verhindert werden, sich durch eigene Kraft nach verschiedenen Richtungen hin „im Raume" bewegen und also ohne fremde Hülfe zu einander zu kommen und sich durch Berührung gegenseitig ihre Bewegungen mitzutheilen vermögen, so bedarf man auch der widerspruchsvollen, kontinuirlichen Raumerfüllung nicht, um ohne Zuhülfenahme der Fernwirkung das Vorhandensein wechselseitiger Beziehungen zwischen den Dingen in faßlich anschaulicher Weise zu erklären.

Aber die Annahme, daß jedem Atom ein derartiges, der Richtung wie dem Grade nach genau bestimmtes, ursprüngliches Streben nach Bewegung innewohnt, ist nicht bloß um dieses zunächst liegenden Resultates willen bedeutungsvoll, sie ist es in noch weit höherem Grade deshalb, weil sie über den sehr unklaren und schwankenden Kraftbegriff Licht verbreitet, ihm, wie wir gleich sehen werden, logisch zu seinem Rechte verhilft und zugleich indirekt auch schon auf das wahre Verhältniß des Kraftbegriffes zum Stoffbegriff hindeutet und so der Forschung die Richtung, in der die Lösung dieses letzteren Problems zu suchen ist, bestimmt. — So lange man nämlich den Glauben an besondere anziehende Kräfte festhält, sieht man sich naturgemäß genöthigt, neben diesen noch andere abstoßende Kräfte in jedem Atom vorauszusetzen. Im Grunde genommen verfährt man dabei nach demselben Prinzip, dem das Phlogiston der älteren Chemie, die „Lebenskraft" der früheren Biologen, die immaterielle Seelensubstanz und ähnliche Ausgeburten eines noch unklaren, nur nach dem Nächsten greifenden Erklärungsbedürfnisses entsprangen. Aber aus einer solchen Anschauungsweise ergeben sich, wie in jedem so auch in unserem

Fall, die mannigfachsten Schwierigkeiten. Denn wie soll man sich die Verbindung mehrerer verschiedenartiger Kräfte in dem einen Atom begreiflich machen? und wie das Verhältniß des letzteren zu ersteren vorstellig machen und fassen? Versucht man es auf anschauliche Weise, so gelangt man dazu, sich die verschiedenen Kräfte in ganz bestimmter Ordnung um einen Mittelpunkt gruppirt zu denken, wobei entweder ein träges, wirkungsloses und doch völlig hartes Körpersubstrat oder aber ein ausdehnungsloses Nichts als Träger dieser Kräfte angenommen werden muß, was beides gleicherweise widersinnig erscheint. Dazu kommt noch, daß man konsequenterweise den um diesen „Mittelpunkt" gelagerten „Kräften" ebenfalls Ausdehnung beilegen muß, weil kein „im Raume Befindliches" ausdehnungslos gedacht werden kann. Dann aber hat man viele Atome für eins. — Giebt man auf der andern Seite, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, das Prinzip der Anschaulichkeit preis, denkt man die Kräfte in spekulativer Weise als „Eigenschaften" des Stoffes, so kommt man damit ebensowenig aus den Widersprüchen und Verlegenheiten heraus. Denn man vergißt, daß man einem einzelnen Dinge nur dann ohne Widerspruch eine Mehrheit verschiedener Qualitäten beilegen kann, wenn man unter diesen Qualitäten selbst nichts Anderes versteht als sichtbare Einzelwirkungen, die als Resultate aus der Wechselwirkung mehrerer Dinge, nämlich aus der Einwirkung des betreffenden Dinges auf andere bezw. auf unsere verschiedenen Sinnesorgane und aus der Rückwirkung der letzteren entspringen. Eben solche, von uns wahrgenommene Einzelwirkungen aber waren es ja, die durch die Annahme besonderer Kräfte als ihrer letzten, selbst nicht weiter bedingten Ursachen erklärt werden sollten. Wie sollten denn nun jene Kräfte selbst wieder Qualitäten d. h. bedingte, letzter Ursachen bedürftige Wirkungen sein? Man sieht, daß man mit der Annahme solcher Qualitäten demnach in Wahrheit nichts erklärt, sondern vielmehr ein bloßes Spiel mit Worten getrieben und sich, ohne es zu wissen, im Kreise herumgedreht hat, indem eben jene qualitativ verschiedenartigen Kräfte, die man als vermeintliche Ursachen gewisser Wirkungen zu letzteren hinzudachte, nichts sind als einfache Personi-

fikationen jener Wirkungen selbst, oder mit andern Worten nichts als selbstgeschaffene, völlig wesen- und inhaltlose Phantome.*)

---

*) Man vergleiche, um sich dieses Verhältniß recht deutlich zu machen, die bezügliche, ungemein schöne und klare Stelle aus du Bois-Reymonds Vorrede zu seinen „Untersuchungen über thierische Elektrizität": „Die Kraft" — heißt es da — „(insofern sie als Ursache der Bewegung gedacht wird) ist nichts als eine verstecktere Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personifikation, der uns eingeprägt ist, gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns, das zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum reinen Ausdruck der Klarheit die Vorstellung fehlt. . . . . Es ist, nur verfeinert, dasselbe Bedürfniß, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quell, Fels, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern? Nicht der Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorgangs! Aber seltsam genug — es liegt für das uns innewohnende Trachten nach den Ursachen eine Art von Beruhigung in dem unwillkürlich vor unserem innern Auge sich hinzeichnenden Bilde einer Hand, welche die träge Materie leise vor sich herschiebt, oder von unsichtbaren Polypenarmen, womit die Stofftheilchen sich umklammern, sich gegenseitig an sich zu reißen suchen, endlich in einen Knoten sich verstricken." Diese Bemerkungen des berühmten Gelehrten sind ebenso scharfsinnig als wahr. Woher aber, so fragt man sich angesichts derselben unwillkürlich — woher jene „seltsame Beruhigung" mit der das bloße Trugbild einer Erklärung, die in Wahrheit keine ist, trotzdem uns alle zweifellos erfüllt? Mir scheint, der Grund dieser auf den ersten Blick höchst auffallenden Erscheinung ist der, daß der naive unkritische Verstand die Art und Weise, wie menschliche Handlungen zu Stande kommen, vollkommen einzusehen und zu verstehen glaubt, daß er sich in dieser Beziehung ohne Skrupel bei der sehr vagen und unbestimmten Vorstellung eines „Vermögens", zu Zeiten und unter Umständen Wirkungen hervorzubringen, beruhigt, und daß er infolge dessen überall da, wo es ihm an Einsicht in die wahren Ursachen einer Erscheinung gebricht, naturgemäß auf diese ihm am nächsten liegende und vertrauteste Vorstellung zurückgreift, und den für ihn noch leeren Platz der „Ursache" bewußt oder unbewußt durch ein Analogon der menschlichen Persönlichkeit füllt. Das Fehlerhafte jeder derartigen Argumentation liegt aber in der ersten Voraussetzung, die, von allen wirklichen (thatsächlichen) Bedingungen, unter denen menschliche Handlungen zu Stande kommen, abstrahirend, willkürlich ein einseitiges „Vermögen" postulirt, d. h. an die Stelle mehrerer, zusammen wirkender Faktoren fälschlicherweise einen einzigen, that-

Hiermit steht noch ein anderer Umstand in engstem Zusammenhang. Die vorausgesetzten Anziehungs- und Abstoßungskräfte nämlich können, wie an sich klar ist, ihre respektiven Wirkungen nur äußern, wenn etwas da ist, was angezogen oder abgestoßen werden kann, oder mit andern Worten, sie können nur zu Zeiten und unter günstigen Umständen in Aktion treten, müssen in der Zwischenzeit aber in absoluter Unthätigkeit verharren. Daß hierin ein Widerspruch liegt, erhellt von selbst. Denn eine Kraft, die (zu Zeiten) nicht wirkt, die nicht an sich „aus eigener Kraft" unablässig thätig ist, sondern die äußerer Umstände zu ihrer Thätigkeit bedarf, eine solche Kraft ist ein Unding. Wo keine Wirkung ist, da ist auch kein Wirkendes, wo keine Thätigkeit ist, da ist auch keine Kraft. Wenn die äußeren Umstände die Atome erst in Wirksamkeit setzen, so theilen sie ihnen auch die „Kraft" zu dieser Wirksamkeit allererst mit, so ist demnach das Atom „an sich" kraftlos und mithin alles eher als das, was es sein soll: alles eher nämlich als ein konstanter Urquell der Bewegung.

Wie aber aus allen diesen Schwierigkeiten herauskommen? Der einzig mögliche Ausweg ist offenbar der, daß man dem Atom nur eine einzige, von äußeren Umständen völlig unabhängige und deshalb jederzeit und unausgesetzt thätige Kraft beilegt — nämlich ein jedem Atom eigenthümliches, sein eigenstes Wesen ausmachendes Streben nach Bewegung. Da der Effekt eines solchen Strebens durch äußere Gegenwirkung in mannigfacher Weise modifizirt, die Wirksamkeit selbst aber niemals und unter keinen Umständen unterbrochen oder irgendwie durch fremden Einfluß beeinträchtigt oder gar ganz aufgehoben werden kann, so haben wir mithin an den so gedachten Atomkräften die gesuchten konstanten Bewegungsquellen, aus deren Zusammenwirken naturgemäß aller Wechsel und alle Veränderung, alle zeitliche Aufeinanderfolge vorübergehender Einzelwirkungen entspringt. Damit sind die eben erörterten Schwierig-

---

sächlich gar nicht vorhandenen setzt und durch dieses selbstgeschaffene Phantom unserem Kausalitätsbedürfniß eine vorläufige, freilich nur imaginäre Befriedigung verschafft, unser Forschen nach den Ursachen auf solche Weise gleichsam in Schlummer lullend und vorübergehend beschwichtigend.

keiten gehoben: denn die zu Widersprüchen führende Nothwendigkeit, sich eine Mehrheit qualitativ verschiedenartiger Kräfte in einem Atom vereinigt zu denken, fällt von selbst fort und mit ihr zugleich der unmögliche Begriff einer nur zeitweise, nur mit Zwischenpausen der Ruhe und nicht absolut selbstthätig wirksamen Kraft. Dagegen erhebt sich an dieser Stelle aufs Neue die Frage nach dem Verhältniß der Kraft zum Stoff. Denn immer noch enthält unser Atombegriff zwei unvermittelt neben einander stehende Elemente, die wir vereinigt denken müssen, deren ganz verschiedenartige Natur aber scheinbar dieser Vereinigung widerstrebt: den Begriff eines körperlich Ausgedehnten und den einer diesem Ausgedehnten innewohnenden, wesentlich einheitlichen Kraft. Daß beide eins sind, ahnen wir wohl, trotzdem aber vermögen wir diese Einheit des scheinbar wesentlich Verschiedenartigen nicht zu fassen, denn wir wissen beides: Einheit und wesentliche Verschiedenartigkeit nicht zu reimen, wissen aus ihr scheinbares Zusammenbestehen nicht zu erklären. Woher dieses merkwürdige Dilemma? Der Gedanke liegt nahe, daß hier eine bloße Verschiedenheit der Auffassung vorliegt, nahe besonders nach dem Erscheinen der Vernunftkritik, im Hinblick auf die genialen und tiefsinnigen Ausführungen Kants. Indessen, so einleuchtend ein solcher Gedanke im Allgemeinen auch ist, so lange er nicht in bestimmterer Gestalt auftritt, so lange er nicht durch klare Darlegung der einschlägigen Verhältnisse realisirt, gleichsam körperhaft und greifbar gemacht werden kann, so lange erscheint er doch problematisch und darum metaphysisch von sehr zweifelhaftem Werth. Versuchen wir deshalb, ob eine solche Realisirung, eine solche Verkörperung und Greifbarmachung gelingt.

Fassen wir unser Problem zunächst scharf ins Auge. Um was handelt es sich bei der von uns vorzunehmenden Untersuchung? Um nichts Geringeres als um den Versuch einer verständigen Begründung der Voraussetzung, daß Kraft und Stoff Begriffe sind, die verschiedenartigen Auffassungen ein und desselben Gegenstandes entspringen, oder, um mit du Bois-Reymond zu reden, „von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abstraktionen“. Ist nun eine solche Verschiedenartigkeit der Auffassung ein und desselben Gegenstandes seitens des

nämlichen Subjektes überhaupt denkbar? und wenn sie es ist, unter welchen Bedingungen?

Schon die älteren Erkenntnißtheorien eines Descartes und Locke mit ihren Unterscheidungen der modi rerum von den modi cogitandi, der primären von den sekundären Eigenschaften der Dinge, haben den ersten Theil der Frage unbedenklich bejaht, auf die Frage im Ganzen aber eine Antwort gegeben, deren Richtigkeit, soweit es sich um sinnliche Empfindungen handelt, der tiefere Einblick in die Phänomene der Sinnen-Physiologie heut zu Tage jedem denkenden Physiologen bestätigt. Diese Antwort lautet: „Die erwähnte Verschiedenartigkeit der Auffassung ist sehr gut denkbar; sie setzt aber auf Seiten des Subjektes eine Verschiedenartigkeit der Wahrnehmungsbedingungen voraus und erklärt sich demgemäß aus der Verschiedenartigkeit der bei den betreffenden Wahrnehmungen in Frage kommenden perzipirenden Sinnesorgane.“ Bei einer derartigen Annahme wird es verständlich, daß und warum eben dasselbe Ding, das einerseits, mit dem Auge wahrgenommen, die Qualität der Durchsichtigkeit oder Undurchsichtigkeit und im letzteren Fall die einer ganz bestimmten Färbung zeigt, andererseits der tastenden Hand ganz andere Eigenschaften, nämlich diejenigen der Härte oder Weichheit, der Glätte oder Rauhheit der Oberfläche &c. enthüllt. Ebenso erschien es unter der erwähnten Voraussetzung doch wenigstens in gewisser Beziehung begreiflich, daß ein und derselbe Vorgang sich im Organ des Gesichtssinns als schwingende Bewegung einer Saite darstellen könne, obwohl er im Organe des Gehörsinnes als etwas toto genere Verschiedenes erscheint, nämlich als Schallempfindung oder Ton. Indessen tritt in diesem letzteren Falle doch ein Faktum zu Tage, das die Locke-Descartes'sche Hypothese in keiner Weise erklärt: das auffallende Faktum nämlich, daß die schwingende Bewegung als solche objektiv vorhanden gedacht wird, der Ton als solcher aber nicht, oder mit andern Worten, daß wir den betreffenden Vorgang mit dem Gesichtssinn als das wahrzunehmen glauben, was er in Wahrheit ist, mit dem Gehörsinn dagegen in subjektiv modifizirter Weise. Dieser Umstand aber steht im engsten Zusammenhang mit der uns hier beschäftigenden Frage

nach der Natur der Ausdehnung (welche letztere nach Locke ja ebenfalls als „primäre“ Qualität den Dingen an sich zukommen soll) und führt uns somit ganz direkt auf den Kernpunkt unserer Untersuchung zurück. Denn die ganze Locke-Descartes'sche Hypothese ist ja für diese vornehmlich deshalb von Wichtigkeit, weil sie unmittelbar die Frage nahe legt, ob es nicht möglich erscheint, die vermeintliche „primäre“ Qualität Lockes ebenfalls gleich den vorerwähnten Sinnesqualitäten als eine bloß sekundäre zu betrachten und ob der wesentliche Unterschied, der zwischen dem aus ihr resultirenden Stoffbegriff und dem Begriff der „immateriellen“ Kraft besteht, nicht vielleicht in analoger Weise auf zwei besondere Sinnesorgane des vorstellenden Subjektes zurückgeführt und so der scheinbare Antagonismus zwischen beiden in befriedigender Weise aufgeklärt und überwunden werden kann?

Sobald die Frage in dieser präzisen Form gestellt ist, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Denn der Einfluß zweier verschiedenen Sinnesorgane kommt in diesem Fall, wie an sich klar ist, schon darum nicht in Betracht, weil uns die räumliche Ausdehnung durch zwei Sinne (durch Gesichtssinn und Tastsinn) vermittelt wird, die „immaterielle“ Kraft aber überhaupt gar nicht sinnlich wahrgenommen werden kann.

Wenn es aber auf diese Weise nicht möglich ist, wie sollen wir trotzdem die vorausgesetzte Verschiedenartigkeit der Auffassung vertheidigen und erklären? — Hier kommt uns Kant zu Hülfe mit seiner weit über Descartes' und Lockes bezügliche Erörterungen hinausgehenden tiefsinnigen Lehre von der Idealität des Raumes. Gestützt auf seine Ausführungen in der Vernunftkritik nämlich und ganz besonders auf diejenigen in der transsceendentalen Aesthetik, gelangen wir zu dem Schluß, daß die für uns untrennbaren und doch auch wieder scheinbar nicht zu vereinigenden Vorstellungen des Ausgedehntseins und der in jedem Ausgedehnten vorausgesetzten „immateriellen“ Kraft zwar nicht auf zwei verschiedene Sinnesorgane, wohl aber auf zwei wesentlich verschiedene, im Gegensatz zu den Sinnen „höhere“ Erkenntnißvermögen des perzipirenden Subjektes zurückzuführen sind, und zwar die erstere auf das sinnliche Wahrnehmungen äußerlich verknüpfende Anschauungs-

vermögen, die zweite auf den das sinnlich Angeschaute durch nicht sinnliches Denken ergänzenden Verstand. So aufgefaßt erscheint das positive Ausgedehntsein als die Form, unter der wir das bloße objektive Dasein als solches sinnlich vorstellen, der Kraftbegriff aber als der verstandesgemäße, nicht sinnliche Repräsentant des objektiven Wesens. Die Schwierigkeit der Sache macht es nothwendig, des besseren Verständnisses wegen auf die betreffenden Verhältnisse noch etwas näher einzugehen.

Jede einzelne, durchaus gleichartige Empfindung (die relativ konstante Licht-, Farben- oder Druckempfindung, so gut wie die Geruchsempfindung und der Ton) erscheint, an und für sich betrachtet, lediglich als eine Modifikation unseres eigenen Zustandes, als ein Vorgang im Innern des vorstellenden Subjektes. Denn keine einzige ist für sich allein im Stande, uns die Vorstellung eines außer uns, d. h. mit uns zugleich aber unabhängig von uns existirenden Objektes zu vermitteln. Dies ist an und für sich selbst klar: Denn um zu dieser Vorstellung zu gelangen, müssen wir das Zugleichdasein als solches, die Koexistenz von Objekt und Subjekt und also überhaupt die Koexistenz mehrerer Dinge, irgendwie wahrnehmen können, was niemals mit Hülfe einer einzigen durchgängig gleichartigen Empfindung der Fall sein kann. Da wir aber vom wirklichen Dasein außer uns existirender Dinge überhaupt nur durch Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane, d. h. eben durch Sinnesempfindungen Kunde erhalten können, so ist die Möglichkeit, zur Erkenntniß der Koexistenz mehrerer Dinge zu gelangen, auf subjektiver Seite durch eine entsprechende Fähigkeit, uns mehrerer verschiedenartiger Sinneseindrücke*) als solcher und doch

*) Oder auch bloßer reflektirter Vorstellungen von solchen. Denn nur bei der durch das Auge vermittelten Anschauung (der Anschauung im engsten Sinne) kommen die verschiedenen Sinneseindrücke selbst zugleich ins Bewußtsein, während die durch die tastende Hand empfangenen Eindrücke als solche einander folgen und nur ihre Vorstellungen nachträglich in der Reflexion zum Bilde eines drei-dimensional Ausgedehnten vereinigt werden. Daher hat die Vorstellung des drei-dimensionalen Raums auch nicht dieselbe sinnliche Lebhaftigkeit wie die durch das Auge vermittelte des zwei-dimensionalen, weil nur diese wirklich versinnlicht, jene dagegen

zugleich bewußt werden zu können, bedingt. Denn dieses Zugleichdasein der verschiedenen Sinneseindrücke in der Wahrnehmung, ihr gleichzeitiges Partizipiren an der Wahrnehmungsfähigkeit, am anschauenden Bewußtsein des vorstellenden Subjektes, ist der natürliche subjektive Repräsentant der objektiven Koexistenz der Dinge. Eine solche Fähigkeit, ein derartiges sogenanntes „Vermögen", uns verschiedenartiger Sinneseindrücke als solcher zugleich bewußt zu werden, besitzen wir nun in der That: sein Produkt ist die zusammengesetzte Vorstellung oder Anschauung. Auf welche Weise aber kommt dieses Produkt zu Stande? Wodurch wird die gleichzeitige Aufnahme des Mannigfaltigen in die Einheit des Bewußtseins, ohne die keine Vorstellung denkbar ist, wodurch die nothwendige Einheitlichkeit des qualitativ Verschiedenartigen ermöglicht? Eine genaue und eingehende Prüfung der Sachlage giebt hierauf die Antwort: Dadurch, daß das Mannigfaltige der verschiedenen Sinneseindrücke äußerlich kontinuirlich verbunden und gleichsam in einen Rahmen, nämlich in den Rahmen der natürlichen Anschauungsgrenzen (oder, was dasselbe ist, der Anschauungsform) gefaßt wird, wodurch es äußere Einheit gewinnt und als ein zusammengesetztes Ganzes erscheint, und zwar als ein trotz aller Zusammensetzung kontinuirliches Ganzes von bestimmter Ausdehnung und Gestalt. Denken wir aber diesem Anschauungsvorgang weiter nach, vergegenwärtigen wir uns denselben in seinen Einzelheiten, so wird uns auch die Natur der eben erwähnten beiden „Qualitäten", und speziell diejenige der Ausdehnung, um die es uns hier besonders zu thun ist, klar. Denn wir erkennen alsdann, daß Ausdehnung und Gestalt in untrennbarem Zusammenhang stehen, daß sie immer und überall zugleich, und zwar jederzeit bei Gelegenheit der Anschauung auftreten, daß Anschauung ohne sie unmöglich ist, ja daß in ihnen das eigentliche Wesen der Anschauung steckt, und daß sie eben deshalb nur in der Anschauung und nur für diese

nur durch Reflexion veranschaulicht werden kann. Indessen tragen wir, da wir nun einmal beide Vorstellungen besitzen, die letztere unwillkürlich in die erstere hinein und meinen schließlich, die drei Dimensionen auf einmal mit dem Auge wahrnehmen zu können.

existiren — und zwar alles dies als nothwendige Konsequenz der Thatsache, **daß in der Anschauung verschiedene Realitäten zugleich vorgestellt werden, und daß dies nur durch kontinuirliche Verbindung derselben zu äußerer Einheit** (in der die wesentliche Einheit des anschauenden Bewußtseins zum Ausdruck kommt) **geschehen kann.** Fragen wir uns, um uns dies zum Bewußtsein zu bringen, zunächst, was wir unter Ausdehnung verstehen, so kann die Antwort nur lauten: Als Ausdehnung bezeichnen wir das kontinuirliche Nebeneinander, welches wir an allen den Raum erfüllenden Dingen sowohl wie am Raume selbst, dessen eigenste Natur es ausmacht, wahrnehmen. Was aber ist ein kontinuirliches Nebeneinander? Offenbar ein solches, das sich in der Wahrnehmung als vollkommene (lückenlose) äußere Einheit darstellt, eine Einheit, die wir nur deshalb zugleich als ein Nebeneinander (von Theilen) denken, weil wir sie in der Imagination wirklich theilen, sie im Geiste willkürlich in Theile zerlegen und die so allererst entstehenden, in der Anschauung und auch objektiv gar nicht vorhandenen Theile gesondert vorstellen können. Daß nun die einzelnen Dinge (als solche) nicht derartige, bloß in unserer Imagination gesondert existirende Theile eines in Wahrheit kontinuirlichen, d. h. äußerlich einheitlichen, ausgedehnten Ganzen sind, daß sie nicht mit ihrer Umgebung kontinuirlich in Eins verschmelzend gedacht werden können, erhellt von selbst. Wenn man also nicht etwa behaupten will, daß objektiv überhaupt keine einzelnen Dinge vorhanden sind, so wird man auch nicht leugnen können, daß diese einzelnen Dinge als solche realiter äußerlich isolirt und von anderen Dingen in ganz bestimmter Weise abgesondert gedacht werden müssen, und in ganz gleicher Weise wird man auch den einzelnen Theilen eines jeden realiter zusammengesetzten Ganzen die äußerliche Isolirung nicht absprechen können.

Wenn dem aber so ist, woher alsdann das uns überall in der uns umgebenden Welt entgegentretende kontinuirliche Nebeneinander, das wir Ausdehnung nennen? Da man die Realität der einzelnen Dinge als solcher nicht in Zweifel ziehen mochte, so half man sich mit der Vorstellung eines besonderen, die einzelnen Dinge äußerlich

umschließenden, sie zugleich trennenden und verbindenden, gleich ihnen objektiv-realen Dinges, eines Dinges, dessen ganzes Wesen sich freilich in jener kontinuirlichen Ausdehnung, die man durch dasselbe zu erklären gedachte, erschöpft. Auf solche Weise gelangte man demnach zu der Vorstellung eines objektiv-realen Raumes. Ist aber diese Vorstellung berechtigt? Ist wirklich ein solches Ding, das bloße kontinuirliche Ausdehnung sein soll, objektiv realiter vorhanden? Die unlösbaren Widersprüche, die aus einer derartigen Annahme entspringen, sind von mir an anderer Stelle*) ausführlich nachgewiesen und erörtert worden. Hier mag nur noch einmal kurz daran erinnert werden, daß 1) der Raum als ein Reales von unendlicher Ausdehnung gedacht wird, während jedes seiner Totalität nach gegebene Ausgedehnte eine ganz bestimmte Ausdehnung haben oder, was dasselbe ist, als ein in Grenzen eingeschlossenes Endliches gedacht werden muß; daß 2) das unendliche Leere, sobald wir alle Dinge aus ihm fortdenken, auch seinerseits alle scheinbare Wahrnehmungsrealität verliert und sich als ein unendliches Nichts darstellt, ein Nichts, das aber trotzdem angeblich selbstständige objektive Realität besitzen soll; und daß endlich, 3) weil der Raum als kontinuirliches Ganzes gedacht wird, auch da, wo Dinge sind, das Vorhandensein von Raum vorausgesetzt werden muß, was, wenn der Raum objektive Realität besäße, offenbar unmöglich wäre, weil nicht zwei Realitäten zu gleicher Zeit einen und denselben Antheil am Dasein in Besitz haben können. Alle diese Widersinnigkeiten nun sind so handgreiflicher, so im eigentlichen Sinne in die Augen fallender Natur, daß sie gewiß längst dazu geführt hätten, in denkenden Köpfen den Glauben an die objektive Realität des Raumes erst zu erschüttern und dann von Grund aus zu zerstören, wenn nicht die „Kontinuirlichkeit im Fortgange der Anschauung", wie Kant sich so treffend ausdrückt, diese Realität scheinbar immer aufs Neue ad oculos demonstrirte und dadurch jeden Zweifel in dieser

---

*) Vergl. die vorhergehende Abhandlung „Ueber die Idealität von Raum und Zeit", Seite 47 ff.

Beziehung von vornherein im Keime erstickte. Man wußte eben keinen Ersatz für die Raumvorstellung und fühlte sich außer Stande, ohne sie das kontinuirliche Nebeneinander der Anschauung zu erklären. Dennoch war der horror vacui, der Widerwille gegen die Vorstellung eines objektiv realen Leeren, noch dazu eines solchen von unendlicher Ausdehnung, so groß, daß er einerseits zu der Annahme einer kontinuirlichen Raumerfüllung, andererseits zu der einer gleich dem Raume unendlichen Welt führte. Durch beide Annahmen aber verwickelte man sich in neue Widersprüche, deren Erörterung an dieser Stelle zu weit führen würde und auch füglich übergangen werden kann. Denn jede derartige Erörterung wird ja überflüssig, sobald man erkennt, daß der Raum überhaupt keinerlei objektive Realität besitzt, und daß das Phänomen der kontinuirlichen Ausdehnung in der wesentlichen Einheit des anschauenden Bewußtseins seinen Grund hat und aus der durch sie bedingten Kontinuirlichkeit der anschauenden Thätigkeit entspringt. Dies darzuthun aber diene folgende Erwägung.

Es ist klar, daß die Koexistenz mehrerer Dinge uns nur dann zum Bewußtsein kommen kann, wenn wir die betreffenden Dinge selbst irgendwie in einen für uns wahrnehmbaren Zusammenhang zu bringen vermögen. Diesen nothwendigen (äußerlichen) Zusammenhang nun schafft das Anschauungsvermögen, indem es seine vorstellende Thätigkeit kontinuirlich von dem einen Dinge zum andern erstreckt (oder auch, wie das bei der durch den Tastsinn vermittelten Anschauung der Fall ist, kontinuirlich von dem einen zum andern fortgehen läßt), ein Akt, durch den es einerseits die einander in der Anschauung folgenden gleichartigen Wahrnehmungen zu qualitativ einheitlichen Wahrnehmungsgrößen verschmilzt, andererseits aber auch die Lücken zwischen den positiven Wahrnehmungen als solche vorstellt, mithin auch da, wo solche Lücken sind, seine vorstellende Thätigkeit kontinuirlich fortsetzt und somit auch das äußerlich Getrennte und Verschiedenartige zu kontinuirlicher äußerer Einheit verbindet. Daß diese Thätigkeit eine durchaus kontinuirliche sein muß, erhellt von selbst: denn wenn irgendwo eine auch noch so kleine Unterbrechung derselben stattfände, so wäre

der subjektive Zusammenhang zwischen den in Frage kommenden einzelnen Realitäten aufgehoben und damit jede Möglichkeit, uns ihrer objektiven Koexistenz bewußt zu werden, zerstört.

Dieser Zusammenhang, der sich in der Anschauung als kontinuirliche Ausdehnung darstellt, ist aber stets nur ein subjektiver. Denn er ist, wie wir sahen, das Produkt der kontinuirlich fortgehenden Thätigkeit des Anschauungsvermögens, d. h. ein durchaus ideales Moment, dem keinerlei objektive Gültigkeit beigelegt werden kann. Dennoch ist es klar, daß alle Dinge, sofern sie in der Anschauung vorgestellt werden, an dieser aller Anschauung zu Grunde liegenden kontinuirlichen Ausdehnung theilnehmen und mit Nothwendigkeit theilnehmen müssen, weil sie nur dadurch in die Einheit des anschauenden Bewußtseins aufgenommen werden können: ihr Ausgedehntsein oder, was dasselbe ist, ihr Dasein in der Anschauung, ist demnach der subjektive Repräsentant ihres objektiv-realen Daseins oder, mit anderen Worten, die Form, unter der wir letzteres als solches sinnlich vorstellen; ihr ganz bestimmter Antheil an der Ausdehnung oder, was dasselbe ist, ihre Größe und Gestalt, aber richtet sich nach der Menge und der objektiv-realen Ordnung ihrer Bestandtheile.

Eine derartige Auffassungsweise löst nun mit einem Schlage alle Widersprüche und beseitigt alle Schwierigkeiten, in die uns die Annahme eines objektiv-realen, unendlichen leeren Raumes verstrickt, und sie macht uns dabei zugleich begreiflich, wodurch wir zu dieser Vorstellung kommen und wie insbesondere der Begriff der räumlichen Unendlichkeit lediglich aus einer verworrenen und irrthümlichen Auffassung der Thatsache, daß wir die Erzeugung des kontinuirlichen Nebeneinander willkürlich „ins Unendliche" (d. h. in indefinitum) fortsetzen können, entspringt.*) Unter allen diesen Schwierigkeiten aber interessirt uns hier vornehmlich jene eine, die uns zu dieser ganzen Auseinandersetzung über die Natur der Ausdehnung zwang: die scheinbare Unmöglichkeit nämlich, eine widerspruchsfreie Vorstellung zu gewinnen

*) Wir glauben „im Raume" ins Unendliche fortzuschreiten und thatsächlich erzeugen wir, indem wir in Gedanken fortschreiten, den Raum.

von dem Verhältniß der Kraft zum Stoff. Diese ganze Schwierigkeit aber fällt für diejenigen, die sich auf den von mir vertretenen Standpunkt stellen, nach der eben gegebenen Auseinandersetzung von selbst fort: denn wir sahen ja, daß das Phänomen der Ausdehnung lediglich durch die kontinuirliche (einheitliche) Thätigkeit des anschauenden Subjektes entsteht, und wir wissen infolge dessen, daß die Dinge „an sich“ nicht ausgedehnt sind, daß sie aber für uns, die wir sie nur anschaulich als außer uns existirende Objekte vorstellen können, eben deshalb nothwendig jederzeit ausgedehnt erscheinen. So erklärt es sich auf die einfachste Weise, daß wir zwar einerseits die Dinge jederzeit ausgedehnt vorstellen müssen, wenn wir sie überhaupt irgendwie als reale Objekte vorstellen wollen, und daß wir ihnen eben deshalb auch nicht einmal in der Phantasie die Ausdehnung nehmen können, ohne scheinbar ihre objektive Realität bis auf die letzte Spur, gleichsam vor unsern Augen zu vernichten,*) und daß wir sie trotzdem an-

*) Dieser Umstand war es ohne Zweifel auch, der Descartes und Locke zu der irrthümlichen Meinung verführte, daß das Ausgedehntsein eine den Dingen „an sich“ zukommende Qualität sei, ja im Grunde die einzige objektiv-reale oder, wie Locke sich ausdrückte, primäre. Sie bemerkten, daß alle Sinnesqualitäten wechselweise fortgedacht werden können, ohne daß deshalb das betreffende Ding in unsern Augen an seiner Realität auch nur das Mindeste verliert, daß wir dagegen das Ausgedehntsein niemals fortdenken können, ohne daß das Ding selbst alle sinnliche Realität einbüßt und gleichsam vor unseren Augen aus dem Dasein (nämlich aus dem anschaulichen Dasein) verschwindet. Dieses hat aber eben lediglich darin seinen Grund, daß das Ausgedehntsein die Form ist, unter der wir das Dasein der Dinge selbst anschaulich vorstellen, ein Umstand, der übrigens auch schon aus der Thatsache erhellt, daß wir das Ausgedehntsein selbst immer nur mit Hülfe von Sinnesqualitäten vorstellen können, niemals aber an und für sich selbst. Daher kommt es auch, daß wir zwar alle Sinnesqualitäten abwechselnd fortdenken können, nicht aber alle zugleich, weil nämlich in diesem Falle auch das Ausgedehntsein nicht mehr vorgestellt werden könnte und damit das Ding selbst für uns, aus der Anschauung verschwände: denn die Vorstellung eines Dinges, das zwar ausgedehnt, aber weder hart oder weich, noch eine ganz bestimmte Färbung tragend, noch hell auf dunklem Grunde, noch dunkel auf hellem Grunde sich darstellen soll, ist, wie Jedermann einsieht, unmöglich. Sie ist es aber nur deshalb, weil das Ausgedehntsein als bloß formales Moment, um Realität zu gewinnen, des Inhalts, d. h. der Realisirung durch bestimmte Sinnesqualitäten

dererseits mit dem Verstande recht wohl als nicht ausgedehnte denken können, weil ihr anschauliches Dasein als ein bloß ideales, ein bloßes Dasein für uns, mit ihrem objektiv-realen Dasein nicht identisch ist und ihnen deshalb faktisch von ihrer objektiven Realität nichts genommen wird, wenn wir ihnen auch das Ausgedehntsein absprechen und damit allerdings ihr ideales Anschauungsdasein und mit ihm zugleich das anschauliche Bild ihres Wesens, das als solches nur in unserer Vorstellung existirt, vernichten. Denn der Verstand denkt ja eben zu dem sinnlich wahrgenommenen Bilde, das die Anschauung liefert, die objektiv-reale Ursache hinzu, die als solche niemals sinnlich wahrgenommen werden kann, und von der wir eben deshalb auch nichts weiter wissen, als daß sie, unabhängig von unserem Vorstellen, existirt und daß sie (als Ursache) wirkt, zwei Momente, die wir zusammenfassen in die eine nicht sinnliche Vorstellung einer objektiv-realen Kraft. Hierbei muß aber ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir auch durch solches Hinzudenken objektiv-realer Ursachen zu den Bildern von Dingen, die unsere Anschauung uns liefert, nicht etwa eine direkte Erkenntniß von dem Wesen der betreffenden, objektiv vorhandenen Realitäten, nach dem, was es an sich ist, gewinnen. Denn im Grunde ist der Kraftbegriff ja doch auch nichts anderes als eine Personifikation, eine ganz allgemeine Personifikation nämlich des dauernden Wirkens, die als solche zwar ihre gute Berechtigung hat,*) die aber doch

---

bringend bedarf (ebenso bringend wie das bloße Dasein des Wesens); wäre sie dagegen eine den Dingen an sich eigenthümliche, objektiv-reale, das Wesen derselben ausmachende Qualität, so wäre dieses Faktum völlig unerklärlich.

*) Mehr Berechtigung als jene Personifikationen bestimmter Einzelwirkungen, von denen oben die Rede war. Denn in allen jenen Fällen werden ja komplizirte Wirkungen, Erscheinungen, die einem Zusammenwirken mehrerer Faktoren entspringen, fälschlicherweise einem einzigen Faktor (eben jener Personifikation der betreffenden Erscheinung) als ihrer vermeintlichen Ursache zugeschrieben, und es wird somit ein Faktor, der in Wahrheit lediglich in unserer Phantasie existirt, ohne Weiteres als objektive Realität postulirt. Ganz anders steht die Sache bei der Personifikation des dauernden Wirkens durch den Begriff der Kraft. Denn hierbei werden ja nicht Faktoren, die objektiv gar nicht vorhanden sind, vermöge der Personifikation irrthümlicherweise als objektiv wirkliche

von dem objektiv-realen Wesen des Wirkenden selbst keinerlei adäquate Vorstellung geben kann (daher „dunkle Objektivität" bei Lotze). Denn alle reale Wirkung ist doch immer nur Ausfluß des Wesens, nicht das Wesen selbst, und wenn wir trotzdem gemeiniglich Wesen und Wirkung unbewußt identifiziren, so geschieht das doch eben nur deshalb, weil wir vom Wesen aller Dinge lediglich durch ihre Wirkungen wissen, indem das Wesen selbst uns niemals in irgend welcher Wahrnehmung gegeben sein kann. Hieraus ergiebt sich demnach ganz von selbst, daß das objektiv-reale Wesen, so wie es an sich ist, uns ewig unbekannt bleiben muß und daß uns auch der Zusammenhang zwischen Wesen und Wirkung niemals begreiflich werden kann. Beide Fakta sind überdies ohnehin für Jeden, der sich nicht selbst betrügt, unbezweifelbar gewiß: denn wer wäre vermessen genug, zu behaupten, daß er das Wesen des Atoms begreife, wenn er dasselbe als ein aus eigner Kraft sich bewegendes „Etwas" sich denkt? und wer wäre verblendet genug, sich einzubilden, daß er den Zusammenhang zwischen diesem, seinem Wesen nach gänzlich problematischen Etwas und seiner Bewegung verstehe?

Mit der hier gegebenen Auseinandersetzung über das Wesen der Ausdehnung aber hat auch bereits der letzte der oben erwähnten Widersprüche, die den landläufigen Atombegriffen anhaften, seine Erledigung gefunden, der Widerspruch nämlich, der darin liegt, daß das Atom „im Raume" befindlich und doch zugleich untheilbar gedacht werden soll. Dieser Widerspruch ist evident: denn alles, was einen Raum einnimmt, ist als solches ausgedehnt, d. h. es enthält ein kontinuirliches Nebeneinander von „Theilen": wo aber ein Nebeneinander ist, wo Theile sind, da muß auch die Möglichkeit weiterer Theilung angenommen werden. Indessen diese ganze Schwierigkeit entspringt doch lediglich daraus, daß man einen objektiv-

---

vorausgesetzt, sondern es wird nur sämmtlichen, thatsächlich vorhandenen Faktoren, die bei dem Zustandekommen der betreffenden Erscheinungen betheiligt sind, das ihnen zweifellos zukommende Prädikat des Wirkens beigelegt, und ein Irrthum entsteht nur dann, wenn man sich einredet, durch solche Personifikation des Wirkens habe man das Wesen des betreffenden objektiv-realen Wirkenden, so wie es „an sich" ist, erkannt.

realen, die Dinge realiter umgebenden und in sich fassenden Raum voraussetzt, d. h. ein selbstständiges Reales, dessen ganzes Wesen sich im Ausgedehntsein, im kontinuirlichen Nebeneinandersein erschöpft. Denn giebt es ein derartiges objektiv Reales, dann allerdings müssen alle Theile desselben als solche, so klein man sie auch denken möge, selbst wieder ausgedehnt sein, d. h. selbst wieder ein Nebeneinander von Theilen enthalten und folglich in Gedanken noch weiter in Theile zerlegt werden können, und die so entstehenden kleineren Theile wieder und so ins Unendliche fort. Ein gleiches Loos aber trifft in diesem Falle auch alles „im Raume befindliche" Reale, weil es als solches Raum einnimmt, mithin an der Natur des Raumes partizipirt und folglich gleich ihm selbst ins Unendliche theilbar gedacht werden muß. Diese ganze, in sich durchaus konsequente Schlußfolge aber enthüllt nur den Widersinn der Voraussetzung — der Voraussetzung nämlich, daß Ausdehnung (als Raum) an und für sich existiren könne ohne ein reales Zusammengesetztes, dem sie als (bloß formales Anschauungs-) Prädikat beigelegt werden kann — oder mit andern Worten, daß ein bloßes Verhältniß des Nebeneinanderseins objektive Realität haben könne, **ohne daß etwas da wäre,** was in einem solchen Verhältniß zu einander stünde. Stellt man sich dem gegenüber auf unsern Standpunkt, so fällt dieser Widersinn von selbst fort, und mit ihm verschwinden alle Schwierigkeiten, die für den Atombegriff aus dem widerspruchsvollen Begriff der unendlichen Theilbarkeit erwachsen. Denn für uns ist objektiv wohl ein Nebeneinander vorhanden, aber kein kontinuirliches Nebeneinander von bloß in Gedanken gesondert vorstellbaren Theilen, sondern ein Nebeneinander von einzelnen, realiter gesondert existirenden Elementen, und die reale Theilbarkeit der Dinge folgt für uns eben deshalb auch nicht aus der Thatsache, daß wir jeden Raum und jedes Raum Erfüllende als ein kontinuirliches Nebeneinander denken müssen und deshalb in Gedanken noch weiter in Theile zerlegen können, sondern sie folgt unseres Erachtens lediglich aus der Annahme, daß alle uns in der Erfahrung vorkommenden Dinge aus solchen eben erwähnten, realiter gesonderten Bestandtheilen zusammengesetzt sind und eben deshalb, unter Umständen, sobald von außen

einwirkende Kräfte den zwischen diesen Theilen bestehenden, inneren (dynamischen) Zusammenhang aufheben, in diese Theile auch für uns wahrnehmbar wieder zerlegt werden können. Eben deshalb hat die objektive Theilbarkeit für uns auch ihre ganz bestimmte Grenze: sie hört auf, wo die reale Zusammensetzung aufhört, weil die Elemente der Zusammensetzung eben selbst nicht wieder zusammengesetzt und daher auch nicht weiter theilbar gedacht werden können. Die subjektive Theilbarkeit des räumlich Ausgedehnten freilich ist unendlich — aber sie ist eben keine objektiv wirkliche, sondern eine bloß gedachte, und die durch eine entsprechende, lediglich in Gedanken vornehmbare Theilung entstehenden Theile existiren als solche eben deshalb nur in der Einbildung, was übrigens auch schon daraus hervorgeht, daß, wenn es objektiv wirklich einen kontinuirlich ausgedehnten Raum gäbe, derselbe gar nicht realiter in Theile zerlegt werden könnte. Nur irrthümlicherweise hat man diese beiden streng zu sondernden Arten von Theilbarkeit mit einander identifizirt bezw. sie mit einander verwechselt — ein Irrthum, der freilich aus einem anderen, nämlich aus der irrthümlichen Meinung, daß das kontinuirliche Nebeneinander objektive Realität besitze, natürlich genug entsprang. Sobald man diesen letzteren Irrthum einsieht, aber fällt auch die Nothwendigkeit, die letzten Urbestandtheile der Dinge objektiv ausgedehnt zu denken, fort, obwohl man sie freilich trotz alledem, wenn man sie nach Analogie der uns in der Erfahrung vorkommenden Dinge sinnlich vorstellen will, im Geiste in den Raum versetzen und ihnen dadurch Antheil an der Anschauungsqualität geben, d. h. sie ausgedehnt vorstellen muß.*)

---

*) Daß eine solche Lösung des Theilbarkeitsproblems möglich, ja geboten ist, sobald man nicht alles Theilen und Getheiltwerden als bloßen subjektiven Schein betrachtet, sondern vielmehr annimmt, daß jenen Verhältnissen der Koexistenz, die wir mit Hülfe der räumlichen Anschauung vorstellen, und den in ihnen eintretenden Veränderungen thatsächlich objektiv-reale Verhältnisse und Veränderungen entsprechen: das ist auch Kants eindringendem Scharfblick keineswegs entgangen. Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung eine lange nicht genug beachtete Stelle, die sich bei Besprechung der zweiten Antithese der reinen Vernunft (S. 350 der R.

II. Abschnitt.

Vom metaphysischen Werth des Atombegriffes und von der Nothwendigkeit einer spekulativen Ergänzung der Atomistik.

Die Untersuchungen, die wir im vorigen Abschnitt angestellt haben, ergaben ein bemerkenswerthes Resultat. Sie zeigten uns, daß es trotz aller Widersprüche und Dunkelheiten, die den landläufigen Atombegriffen anhaften, recht wohl möglich ist, zu einer vollkommen klaren und widerspruchsfreien Fassung des Atombegriffes zu gelangen — oder mit andern Worten: sie thaten die logische Existenzberechtigung des Atomes dar, insofern sie begreiflich machten,

---

Ausgabe) findet und die folgendermaßen lautet: „Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit (der aus der Natur des Raumes folgenden unendlichen Theilbarkeit) dadurch ausweichen zu wollen: daß sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äußerer Anschauung (Körper), sondern diese und das dynamische Verhältniß der Substanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erscheinung nothwendig voraus. — — Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten." Für Kant gilt dieser Beweis demnach nur deshalb nicht, weil seiner Ueberzeugung nach nur Körper als solche theilbar sind und in seinen Augen der ganze Begriff der Theilbarkeit eben deshalb nur für anschaulich vorgestellte Erscheinungen Bedeutung besitzt, während er, wenn man von solchen absieht, seiner Meinung nach mit diesen verschwindet. Für ihn giebt es demnach objektiv überhaupt keine Theile und keine realiter in Theile zerlegbaren Dinge; vielmehr ist ihm alles Theilen und Getheiltwerden nur für die Anschauung und nur in dieser vorhanden — eine Auffassungsweise, der zufolge er sich konsequenterweise für die unendliche Theilbarkeit entschied. Für uns, die wir an der objektiv-realen Theilbarkeit der „an sich" nicht „im Raume" befindlichen Dinge festhalten, aber hat dieser Beweis volle Gültigkeit und nicht zu widerlegende Kraft. Zur Begründung dieses unseres Standpunktes Kant gegenüber aber vergleiche man meine diesbezügliche Darlegung in der vorhergehenden Abhandlung: „Ueber die Idealität von Raum und Zeit".

daß dasselbe sich recht wohl ohne Widerspruch denken lasse — und zwar als eine aus eigner Initiative unausgesetzt thätige, nicht ausgedehnte (immaterielle) untheilbare Kraft.

Welchen philosophischen Werth hat nun ein derartiges Resultat? Nach den Materialisten den höchsten, der überhaupt gedacht werden kann. Denn wenn wir ihnen Glauben schenken, so besitzen wir im Atombegriff den Schlüssel, der alle Pforten der Erkenntniß entriegelt, alle Räthsel löst und dem erstaunten Auge des Forschers mit einem Schlage die letzten Geheimnisse alles Seins, das wahre, innerste Wesen aller Dinge enthüllt. So ausschweifenden Versprechungen gegenüber finden wir uns nun freilich, wie wir gleich sehen werden, bei nüchterner Prüfung der Sachlage arg enttäuscht. Aber wenn dem auch so ist, und wenn es auch unsere Erwartungen um ein Beträchtliches herabzuschrauben gilt: eine sehr große, ja eine ganz eminente metaphysische Bedeutung ist dem Atomismus, wie bereits oben erwähnt, trotz alledem für alle Zeiten gewiß. Denn was man auch gegen ihn sagen möge: eins leistet er und nur er allein in der denkbar vollkommensten Weise: er veranschaulicht den Zusammenhang, der zwischen den einzelnen, von uns wahrgenommenen, einander in der Zeit folgenden, vorübergehenden Erscheinungen besteht, und macht dadurch das Wesen dieses Zusammenhanges oder, was dasselbe ist, das Wesen der Veränderung, das ohne ihn unbegreiflich wäre, mit einem Schlage klar. „Alles Entstehen und Vergehen in der Natur ist Verbindung bezw. Trennung von Urelementen, alle Veränderung Verschiebung in der Gruppirung derselben, oder, was dasselbe ist, rein äußerliche Bewegung." In diesen Sätzen steckt der Kern der Atomistik, und auf ihnen ruht auch ihre, durch die Macht der Anschauung unwiderstehlich überzeugende, die Triumphe des Materialismus erklärlich machende Kraft. „Auflösung aller Naturvorgänge in Mechanik der Atome!", man begreift, wie ein derartiges Programm die Jünger der Naturforschung begeistern, wie es sie zur energischen Inangriffnahme seiner Durchführung aneifern mußte. Gleicht es doch einem Lichte, das seinen Schein auf einen sonst völlig dunklen Weg wirft, einem Lichte, das die Richtung

giebt und das Ziel weist, dem die Naturwissenschaft als solche ihrem eigensten Wesen nach entgegenstreben muß.

Sie muß es, sagen wir, und zwar deshalb, weil sich bei näherer Betrachtung herausstellt, daß der im Atomismus zum Ausdruck kommende spekulative Gedanke der Naturforschung allererst die ihr vorher fehlende, wahrhaft wissenschaftliche Basis verleiht und sie dadurch allein über den bloßen Empirismus hinausführt und zum Range einer Naturwissenschaft im eigentlichen Sinne, d. h. zum Range einer wirklichen, theoretisch begründeten Wissenschaft erhebt.

Schon dieser für einen ganzen Zweig des Wissens grundlegende Charakter des Atomismus beweist aber, daß der atomistische Gedanke nicht bloß für diesen Zweig Werth hat, sondern daß er eine seinem spekulativen Ursprung entsprechende, viel allgemeinere und weittragendere, wahrhaft metaphysische Bedeutung besitzt. Diese metaphysische Bedeutung aber — worin haben wir sie zu erblicken? Meines Erachtens darin, daß der Atomismus das Dasein aller nur vorübergehenden Erscheinungen, die als solche lediglich zeitlich bedingte Realität haben, aus der Natur, dem eigensten Wesen zeitlich unbedingter Urelemente herleitet und damit die Zurückführung alles Bedingten auf das Unbedingte,*) jenes höchste und letzte Ziel, dem unser Erkenntniß-

*) Zurückführung alles Bedingten auf das Unbedingte: dies und nichts anderes ist in der That der Metaphysik letztes und einziges Ziel, die von ihr angestrebte Lösung des Welträthsels, die nur in solcher Zurückführung gesucht und gefunden werden kann. Denn die Daseinsbedingtheit aller uns in der Welt der Erfahrung entgegentretenden Erscheinungen, ihre Abhängigkeit von äußeren, nicht in ihnen selbst liegenden Daseinsbedingungen ist es ja allein, die uns ihr Dasein einer Erklärung bedürftig erscheinen läßt und uns eben deshalb zum Forschen nach jenen Daseinsbedingungen oder, was dasselbe ist, zum Forschen nach den Ursachen, die allein uns ihr Dasein begreiflich machen können, antreibt. So lange wir aber beim Verfolgen des Kausalzusammenhanges der Dinge immer wieder auf ebenfalls ihrem Dasein nach bedingte Erscheinungen stoßen, so lange kommt unser Kausalitätsdrang nicht zur Ruhe; denn die jeweilen in Gedanken erreichten Erscheinungen bedürfen ja in diesem Falle selbst wieder einer Erklärung,

drang zustrebt, vorbereitet, ja einen Theil jener gesuchten prinzipiellen Lösung des Weltproblems thatsächlich darbietet, thatsächlich bereits enthält.

Einen Theil jener Lösung, sagen wir, nicht aber die volle, ganze Lösung selbst. Diesen Unterschied übersehen, diese Grenze der metaphysischen Bedeutung des Atomismus außer Acht gelassen zu haben, ist einer der Grundfehler des Materialismus. Ihm ist die Atomenlehre Anfang und Ende aller überhaupt denkbaren philosophischen Weisheit; ja sie ist ihm — und das ist sein zweiter Fehler — sie ist ihm sogar noch mehr: denn er vermißt sich, mit ihrer Hülfe zu leisten, was die Philosophie ihrer Natur nach überhaupt niemals leisten kann; er überspringt an ihrer Hand in der Phantasie alle der menschlichen Erkenntniß überhaupt gesetzten Schranken und sieht mit der von der Zukunft erhofften, vollkommenen Durchführung des naturwissenschaftlichen Programms, mit der thatsächlich gelungenen Auflösung aller Naturvorgänge in Mechanik der Atome vorahnenden Geistes heute schon „alles begreiflich gemacht und alles erklärt", alles, sogar das Wesen der Dinge an und für sich selbst. Daß diese Hoffnungen Hirngespinnste sind, Auswüchse einer wahrhaft phänomenalen Selbstüberschätzung des menschlichen Geistes, hat die nüchterne wissenschaftliche Kritik längst dargethan — und nicht bloß Philosophen von Fach, sondern auch hervorragende Vertreter der Naturwissenschaft haben die Schwächen des materialistischen Standpunktes eingesehen und seine Unhaltbarkeit laut und öffentlich bekannt. Von keinem aber ist das in so prägnanter, klarer und bündiger Weise geschehen wie von du Bois-Reymond. Sein berühmter Vortrag „Ueber die Grenzen des Naturerkennens", der so wesentlich zu einer allgemeinen Klärung der Anschauungen auf diesem Gebiete beigetragen hat, ist aus diesem

und ihre Ursachen wieder, und so ins Unendliche fort. Nur wenn es uns gelänge, mit unseren Gedanken ein Unbedingtes zu erreichen, d. i. ein absolut Reales, das den Grund seines Seins in sich selbst trüge und das doch zugleich als Ur-Ursache aller ihrem Dasein nach bedingten Erscheinungen ohne Widerspruch gedacht werden könnte: nur dann wäre demnach unser Erklärungsbedürfniß wirklich befriedigt, nur dann sähe die Metaphysik sich am Ziel.

Grunde geradezu eine epochemachende That. Mit unübertrefflicher Bestimmtheit und Schärfe kennzeichnet er die Klippen, an denen die materialistische Doktrin mit ihrer anmaßenden Versicherung, „alles begreiflich machen und alles erklären zu können“, rettungslos zerschellt. Diese Klippen aber sind: Die Unbegreiflichkeit des Atoms seinem Wesen an sich nach, die Unbegreiflichkeit des Bewußtseins aus mechanischen Prinzipien, und endlich die Unbegreiflichkeit, ja innere Unmöglichkeit jedes erdenkbaren, vermeintlichen „Urzustandes der Welt“. Sehen wir uns alle drei Probleme an der Hand du Bois-Reymonds etwas genauer an.

Da ist zunächst die Unbegreiflichkeit des Atoms. Du Bois-Reymond deduzirt sie durch den Hinweis auf die von uns im ersten Abschnitt besprochenen Widersprüche, die den landläufigen Atombegriffen anhaften, und auf die mit ihnen im engsten Zusammenhang stehende Unmöglichkeit, das Wesen von Materie und Kraft zu begreifen, oder, was dasselbe ist, eine adäquate Erkenntniß von der Natur dessen, was beiden Begriffen objektiv zu Grunde liegt, zu gewinnen.

Der Materialismus steht diesen Einwürfen machtlos gegenüber: er sieht durch diejenigen, die sich wider die logische Existenzberechtigung des Atomes kehren, ganz direkt sich selbst, seine eigene wissenschaftliche Existenzberechtigung bedroht; er erkennt oder fühlt doch mindestens instinktiv die Gefahr, aber er kann sich nicht helfen: er trägt äußerlich eine zuversichtliche Miene zur Schau, aber in Wahrheit weiß er sich keinen Rath. Denn er ist außer Stande, sein eigenes wissenschaftliches Fundament zu vertheidigen, weil er, der auf dem Standpunkte des naiven Realismus steht, den scheinbaren Antagonismus zwischen Kraft und Stoff und den aus ihm resultirenden Dualismus der Auffassungsweise nie und nimmer überwinden kann, und weil er eben deshalb auch keinerlei Aussicht hat, jemals zu einer widerspruchsfreien, wahrhaft wissenschaftlichen Ausgestaltung des Atombegriffes zu gelangen. Schon an dieser Stelle tritt demnach die Ergänzungsbedürftigkeit der Atomenlehre in helles Licht: Dieser Lehre selbst muß nämlich die wissenschaftliche Basis allererst gewonnen werden — und das vermag der Materialismus, der sie kurzer Hand als etwas Selbstverständliches, an

und für sich Unanfechtbares hinstellt und in Ausdehnung und Kraft das Wesen der Dinge an sich entdeckt zu haben glaubt, nicht.

Wie aber soll diesem Mangel abgeholfen werden? Ist es überhaupt möglich, ihm abzuhelfen und zu einer soliden, wissenschaftlich haltbaren Basis des Atomismus zu gelangen? Die Ausführungen des ersten Abschnittes haben unsere Antwort auf diese Fragen bereits gegeben. Sind sie stichhaltig, so haben sie einen widerspruchslosen Atombegriff geschaffen und damit die Atomenlehre thatsächlich wider alle vom Standpunkte des naiven Realismus unüberwindlichen Angriffe sichergestellt und geschützt. Aber freilich, um diesen ihren Zweck zu erreichen, mußten sie sich einer Waffe bedienen, die zweischneidig ist, und den Materialismus, zu dessen Vertheidigung sie herbeigeholt scheint, gerade durch die Art dieser scheinbaren Vertheidigung im innersten Kern seines Wesens bedroht. Diese Waffe ist — wir wissen es — die uns von Kant an die Hand gegebene erkenntnißtheoretischer Spekulation. Ihre Gefährlichkeit oder, was dasselbe ist, die Verderblichkeit der von mir versuchten Beweisführung für den Materialismus aber liegt offen auf der Hand: denn um das Atom nur überhaupt denkbar und möglich erscheinen zu lassen, um seine Untheilbarkeit und die durch den scheinbaren Antagonismus zwischen Kraft und Stoff bedrohte Einheitlichkeit seines Wesens zu retten, mußten jene beiden Begriffe ihrer absoluten Bedeutung entkleidet werden, was nur durch den Nachweis ihres vorwiegend subjektiven, durch die Eigenthümlichkeit unseres Erkenntnißapparates wesentlich bedingten Charakters gelang. Damit ist aber das Grunddogma des Materialismus, daß das Wesen aller Dinge an sich Ausdehnung und bewegende Kraft sei, und daß der Atomismus demnach uns dieses vermeintliche Wesen in der denkbar vollkommensten Weise enthülle, in seinem Kern getroffen, und nicht bloß der naive Materialismus, der das eigentlich Wesentliche im bloßen Ausgedehntsein erblickte, sondern auch der abstraktere, so zu sagen, idealere Materialismus, der durch den Kraftbegriff alle Räthsel gelöst glaubt, von Grund aus zerstört.

Auch auf dem von mir eingenommenen Standpunkte bleibt demnach die von du Bois-Reymond statuirte Unbegreiflichkeit des

Wesens von Materie und Kraft oder, um mich noch genauer auszudrücken, die Unbegreiflichkeit dessen, was Materie und Kraft objektiv zu Grunde liegt und was nur wir einerseits mit dem Verstande als Atomkraft denken, andererseits nach Analogie anschaulich wahrgenommener Dinge als ausgedehntes Körperatom vorstellen müssen, unverändert bestehen, und auch ich bin gleich ihm der Meinung, daß wir niemals besser als heute wissen werden, was, wie Paul Erman zu sagen pflegte, „hier, wo Materie ist, im Raume spukt“. — In unmittelbarstem Zusammenhange mit dieser ersten steht auch die zweite der oben erwähnten, von du Bois-Reymond hervorgehobenen Grenzen des Naturerkennens: die Unbegreiflichkeit des Bewußtseins als solchem aus mechanisch-atomistischen Prinzipien. Der Materialismus weiß von solcher Unbegreiflichkeit nichts. Ihm ist die Entstehung des Empfindens, Denkens, Erkennens &c. durchaus nichts weiter als ein allerdings im höchsten Grade schwieriges und verwickeltes mechanisches Problem, und es gilt ihm als ausgemachte Sache, daß alle Bewußtseinserscheinungen genau ebenso gut und ebenso vollkommen auf mechanische Weise müssen erklärt und begreiflich gemacht werden können, wie alle anderen komplizirten Naturerscheinungen, wie beispielsweise die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen, und alle körperlichen Funktionen des pflanzlichen wie des thierischen Organismus. Der unklare, meist uneingestandene Hintergedanke dabei ist der, daß an irgend einer Stelle das Empfinden oder Denken als solches in den mechanischen Kausalprozeß eintrete, daß, mit anderen Worten, unter ganz bestimmten Verhältnissen mechanische Kräfte nicht-mechanische Wirkungen (nämlich Bewußtseinserscheinungen) zu erzeugen, daß umgekehrt diese nicht-mechanischen Vorgänge (Empfindungen, Vorstellungen &c.) ihrerseits wieder wie mechanische zu wirken und neue mechanische Wirkungen in der Außenwelt (nämlich körperliche Bewegungen) hervorzurufen vermöchten, und daß endlich in allen diesen Fällen der Uebergang vom Mechanischen zum Nichtmechanischen und umgekehrt durch Anschauung, d. h. eben selbst auf mechanischem Wege, vollkommen eingesehen und begreiflich gemacht werden könne.

Derartigen Anschauungen gegenüber weist nun du Bois-Reymond

darauf hin, daß mechanische und geistige Vorgänge (als solche) in keinerlei für uns wahrnehmbarem und begreiflichem Zusammenhange unter einander stehen, daß jede mechanische Ursache ihre nachweisbaren mechanischen Wirkungen haben muß und in diesen rein aufgeht, und daß eben deshalb die geistigen Vorgänge als solche nicht an Stelle mechanischer in den allgemeinen Kausalprozeß eingereiht werden können, sondern als etwas, gewisse mechanische Prozesse Begleitendes, neben ihnen Herlaufendes angesehen werden müssen, aber freilich eben deshalb als etwas für uns völlig unvermittelt Auftretendes, das für unsern nur die mechanischen Ursachen als solche in Betracht ziehenden Verstand jedes zureichenden, unserm Kausalitätsbedürfniß genugthuenden Grundes entbehrt. „Denn", so fragt du Bois-Reymond in näherer Ausführung dieses Gedankenganges in seinen „Grenzen des Naturerkennens" mit Recht, „welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth — und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: Also bin ich?" „Es ist", so fährt er fort, „eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff- u. s. w. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewußtsein entstehen könne." Diese Argumentation ist so schlagend, daß der Materialismus absolut nichts Stichhaltiges dagegen einwenden kann. Denn es ist ja so auf der Hand liegend, daß körperliche Bewegungen und Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken 2c. durchaus inkommensurable Größen sind, und daß der Uebergang vom Mechanischen zum Nichtmechanischen auf alle Fälle nicht in anschaulicher, d. h. selbst mechanischer Weise begreiflich gemacht werden kann, daß man in der That kaum versteht, wie denkende Menschen sich derartigen Illusionen und offenbaren Selbsttäuschungen jemals skrupellos und mit wirklicher Ueberzeugung haben hingeben können. Hier thut in Wahrheit

ein rückhaltloser Verzicht Noth, eine unumwundene, unbedingte Anerkennung der von du Bois-Reymond konstatirten, durch keinerlei mechanische Kombination zu überbrückenden Kluft.

Wie aber soll sich der philosophische Monismus dieser Thatsache gegenüber verhalten? Soll er sich selbst aufgeben, dem Dualismus das Feld räumen? Offen eingestehen, daß an dieser Stelle ein zweites, vom ersten mechanischen toto genere verschiedenes Grundprinzip zu Tage tritt, dessen räthselhaftes Zusammenwirken mit jenem freilich erst recht in keiner Weise begreiflich und verständlich gemacht werden kann? Das hieße in der That aller Metaphysik den Abschied geben und jede Möglichkeit einer wirklichen prinzipiellen Lösung des Weltproblems zerstören. Glücklicherweise hat das der Monismus nicht nöthig. Auch du Bois-Reymond hat ja die klare Erkenntniß der Unbegreiflichkeit des Bewußtseins aus mechanischen Prinzipien keineswegs in seiner monistischen Grundanschauung schwankend gemacht, ihn nicht in ihr beirrt und gestört. Denn es bleibt eben dem Monismus noch ein Ausweg übrig, ein Ausweg, mit dessen Hülfe er, ohne sich selbst untreu zu werden, zwar auch nicht die Entstehung des Bewußtseins aus dem Unbewußten demonstriren und erklären, wohl aber den Schein des Widersinns von einer solchen Vorstellungsweise entfernen, den Grund der Unbegreiflichkeit des Bewußtseins aus mechanischen Prinzipien aufdecken und dadurch die Thatsache dieser Unbegreiflichkeit mit seiner Ueberzeugung von der wesentlichen Einheit alles Seienden in Uebereinstimmung bringen kann.

Dieser Ausweg thut sich auf in der Annahme, daß gewisse rein mechanische Wirkungen einzelner Atome oder Atomverbindungen, wenn die letzteren in der entsprechenden Weise zusammenkommen und in wechselseitige dynamische Beziehungen gerathen, sich der Natur der Dinge gemäß gegenseitig zu neuer höherer Wesenseinheit ergänzen, daß das Bewußtsein als solches der unmittelbare Ausdruck dieser neuen Wesenseinheit ist, daß aber die von außen an die Dinge herantretende, mechanische Betrachtungsweise im besten Falle lediglich das Vorhandensein und Zusammenwirken der betreffenden, einzelnen kausalen Momente konstatiren

und den mechanischen Antheil jedes einzelnen an diesem Zusammenwirken bestimmen, nicht aber die aus solchem Zusammenwirken resultirende neue Wesenseinheit selbst als solche wahrnehmen und erkennen kann; daß demnach alles Geistige zugleich ein Mechanisches ist und daß zwischen den geistigen und gewissen rein mechanischen Vorgängen somit allerdings ein ganz direkter Kausalzusammenhang besteht, daß wir diesen aber eben nur voraussetzen, nur hypostasiren können, nicht aber ihn einzusehen und zu begreifen vermögen, weil die Bewußtseinserscheinung als solche (die Empfindung, Vorstellung rc.) als ein unmittelbar Gegebenes von den nur mittelbar wahrnehmbaren, mechanischen Bedingungen, unter denen sie selbst zu Stande kommt, bezw. von ihrer eigenen mechanischen Grundlage nichts weiß und nichts verräth, während andererseits die objektive, mechanische Betrachtungsweise niemals zu dem unmittelbaren „Für sich sein", das als solches nicht für die Außenwelt existirt, und also auch niemals zu irgend einer Bewußtseinserscheinung als solcher gelangen kann. Wie es aber zugeht, woher es kommt, daß aus dem Zusammenwirken verschiedener, rein mechanischer kausaler Momente unter Umständen eine neue höhere Wesenseinheit, die „für sich" existirt, die sich unmittelbar ihrer selbst bewußt ist, entspringt, das freilich kann auch unsere Hypothese nicht erklären. Aber solche und ähnliche Fragen sind überhaupt keiner Beantwortung fähig, weil in dem betreffenden Faktum (die Richtigkeit unserer Annahme vorausgesetzt) das absolute Wesen der Dinge zu Tage tritt, das als ein Unbedingtes, Ursprüngliches, Ewiges überhaupt nicht weiter erklärt und begreiflich gemacht werden kann. Zu Grunde liegt dieser Anschauungsweise, wie man sieht, der spekulative Gedanke, daß das an sich Reale gleichsam neben der äußeren, objektiver Wahrnehmung zugänglichen eine innere Seite hat, die im Bewußtsein zum unmittelbaren Ausdruck gelangt, der von außen an die Dinge herantretenden, mechanischen Betrachtungsweise aber sich naturgemäß niemals enthüllt. Dieser Gedanke ist keineswegs neu. In unwillkürlicher, theilweise wohl unbewußter Verwerthung desselben ist man vielmehr in alter und neuer Zeit vielfach darauf verfallen, sich das Vorhandensein

von Bewußtsein durch die Annahme, daß die Atome selbst Bewußtsein hätten, plausibel zu machen, um auf solche Weise der unbequemen Nothwendigkeit, aus Unbewußtem Bewußtsein entstehen zu lassen, zu entrinnen. Aus einem derartigen Gedankengang sind dann Vorstellungsweisen, wie sie in der Leibnizschen Monadenlehre und in der neuerdings so beliebt gewordenen Annahme sogenannter „Atomseelen" zu Tage treten, entsprungen, Vorstellungsweisen, die gerade von unserem Standpunkt aus von vornherein viel Einleuchtendes besitzen. Denn da wir der Ueberzeugung sind, daß weder die Vorstellung eines körperlich Ausgedehnten, noch die einer selbstthätig wirksamen Kraft als eine adäquate Vorstellung vom Wesen an sich des Atoms angesehen werden kann, so liegt es für uns nahe, vorauszusetzen, daß zum wenigsten das Atom selbst eine solche Vorstellung seines eigenen Wesens besitze, daß mindestens es selbst sich so, wie es an sich ist, erkenne. Aber leider ist, wie wir gleich sehen werden, mit einer solchen Annahme für unseren Zweck wenig gewonnen. Du Bois-Reymond hebt allen Atomseelen-Hypothesen gegenüber hervor, daß durch sie „weder das Bewußtsein überhaupt erklärt, noch für die Erklärung des einheitlichen Bewußtseins des Individuums auch nur das Mindeste gewonnen werde", und er ist mit diesen seinen Einwürfen ohne Zweifel durchaus im Recht.

Zwar werden die Vertheidiger der Atomseelen-Theorie wider den ersten derselben vielleicht geltend machen, daß das Atombewußtsein als etwas zur Natur der Atome Gehöriges, in ihm von Ewigkeit her Begründetes überhaupt keiner Erklärung fähig sei und eben deshalb, wenn man die Sache vom richtigen Standpunkt aus betrachte, einer solchen auch nicht bedürfe. Dieses Argument wäre auch durchaus rationell, wenn es sich um ein unentstandenes, unveränderliches, von Ewigkeit zu Ewigkeit beharrendes Bewußtsein handelte, etwa um jene oben erwähnte „adäquate Vorstellung seiner selbst", bezw. um eine das Wesen des Atoms zum Ausdruck bringende oder doch zu ihr gehörige, sich stets gleich bleibende, mehr oder minder dumpfe Empfindung, die, weil sie ursachlos wäre, naturgemäß nicht weiter erklärt werden könnte. (Denn alle Erklärung ist Zurückführung auf Ursachen.) Aber mit einem solchen Bewußtsein wäre den Erfindern der Atomseelen-Hypothese selbst am

allerwenigsten gedient. Denn das „Atombewußtsein" wird ja lediglich hypostasirt, um das uns allein bekannte individuelle Bewußtsein begreiflich zu machen, welches, weil es nicht wie jenes ewig, sondern ein Accidentielles, erst in der Zeit Eintretendes uns Veränderliches ist, einer Erklärung in unseren Augen allerdings dringend bedarf (aber freilich, wie wir gleich sehen werden, bloß einer Erklärung seines zeitlich bedingten Daseins, nicht seines Wesens). Uns das Vorhandensein dieses Bewußtseins im Geringsten plausibler zu machen, dazu sind nun aber die eben erwähnten, beharrlichen Atomempfindungen in keiner Weise im Stande. Denn sie wären ja, selbst wenn sie existirten, als Atomempfindungen, d. h. als Ausdruck des unmittelbaren „Für sich seins" der Atome, doch immer nur für das betreffende Atom selbst vorhanden, könnten als solche nicht auf Andere übergehen und sich deshalb auch nicht unter einander zu einer gemeinsamen, wesentlich einheitlichen, nicht atomistischen, sondern individuellen Empfindung verschmelzen; zum wenigsten fehlt uns für eine solche Verschmelzung, für das Zusammenfließen einer Menge von Atombewußtseinen zur Einheit des individuellen menschlichen oder thierischen Bewußtseins jedes Verständniß. Halten wir also nicht etwa, wie Leibniz that, die Menschen- oder Thierseele selbst für eine bloße Atomseele, denken wir vielmehr das menschliche oder thierische Bewußtsein sammt allen Einzelvorstellungen und Empfindungen, die es umfaßt, allererst aus dem Zusammenwirken vieler Atomkräfte oder Atomkraft-Verbindungen entsprungen, so wird das Resultat dieses Zusammenwirkens uns, wie du Bois-Reymond mit Recht bemerkt, um nichts verständlicher, wenn wir die einzelnen Atome schon mit Bewußtsein ausgestattet denken, da ja die Wirkung derselben nach außen hin als etwas von ihrem Sonderbewußtsein, ihrem Für sich sein Verschiedenes und also auch das Zusammenwirken mehrerer in jedem Fall als ein bloß mechanisches gedacht werden müßte. Wenn dem aber so ist, wozu dann dieses äußerst problematische Atombewußtsein überhaupt erst voraussetzen? Bloß um der Analogie willen? Bloß um uns einzureden, daß, wenn die einzelnen Atome schon an und für sich Bewußtsein hätten, es sich ganz von selbst verstände und keiner weiteren Erklärung bedürfe, daß aus ihrem Zusammenwirken eben-

falls ein und zwar naturgemäß vollkommeneres, nämlich das menschliche oder thierische Bewußtsein entspringe? Aber diese Selbstverständlichkeit ist ja eben eine bloße Chimäre. Denn Atombewußtsein und individuelles Bewußtsein haben nichts mit einander gemein, von jenem zu diesem führt für unser Verständniß keine Brücke, und ersteres wäre, wenn es auch existirte, lediglich für das betreffende Atom, für die ganze übrige Welt aber durchaus nicht vorhanden.

Verlegt man aber, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, die Bewußtseinsfähigkeit durchaus nur in die einzelnen Atome und denkt sich, um den Wechsel verschiedenartiger Empfindungen und Vorstellungen zu erklären, diese atomistische Bewußtseinsfähigkeit in mannigfacher Weise durch die mechanischen Einwirkungen anderer Atome modifizirbar und unter Umständen de facto bestimmt, macht man, mit anderen Worten, die Atomseele zum Schauplatz wechselnder, durch äußere mechanische Eindrücke hervorgerufener innerer Zustände, so giebt man damit die absolute Einfachheit und wesentliche Unveränderlichkeit des Atoms, d. h. eben dasjenige, was das Atom zum Atom macht, preis.

Diesen Umstand erkannte Leibniz sehr wohl. Den Beweis dafür liefert seine Monadenlehre, die nichts anderes ist als ein überaus geistreicher Versuch, sich die räthselhafte Uebereinstimmung, die zwischen dem menschlichen Seelenleben und gewissen Vorgängen der Körperwelt besteht, in monistischer Weise, d. h. ohne die Annahme eines wechselseitigen Einflusses zweier toto genere verschiedener Grundprinzipien auf einander, aber auch ohne die Annahme eines wechselseitigen Einflusses von Atom zu Atom in einer unserm Verstande zusagenden und faßlichen Weise zu erklären. Zu diesem Zweck „intellektuirte“ er das Universum, d. h. er nahm immaterielle Urelemente aller Dinge an und setzte in jedem derselben ein vollständig entwickeltes Geistes- und Seelenleben voraus, aber — und das ist das Charakteristische dieser ganzen Anschauungsweise — ein Geistes- und Seelenleben, das sich lediglich von innen heraus entwickelt, das allem Einfluß von außen her entrückt ist und lediglich aus eigenen Mitteln, durch in ihm selbst liegende Voraussetzungen den im Innern der Monade statt findenden Vorstellungsablauf bestimmt. Trotz dieser Abgeschlossen-

heit nach außen hin aber besteht zwischen dem Seelenleben aller dieser „fensterlosen“ Urelemente eine gewisse, in ihrer Natur begründete, vom Schöpfer der Monaden für alle Zeiten vorherbestimmte Harmonie: sie alle nämlich sind lebendige Spiegel des Weltalls, sie stellen nur vor, was in diesem vorgeht, aber eine jede stellt die kosmischen Vorgänge von ihrem besonderen Standpunkt aus vor und dadurch in einer ihr wesentlich eigenthümlichen Weise.

Da der menschliche Körper nach Leibniz ein bloßes rein äußerliches Konglomerat von Monaden ist, die menschliche Seele aber selbst eine einzelne, nur auf sehr hoher Stufe der Entwickelung stehende Monade, so erklärt sich die Uebereinstimmung von Körper und Seele ohne wechselseitige Einwirkung beider auf einander nach Leibnizschen Prinzipien von selbst: die Seele nämlich spiegelt gleich allen übrigen Monaden die Welt von ihrem Standpunkt aus und folglich am deutlichsten den ihr zunächst liegenden Theil derselben, d. h. sie stellt am klarsten vor die Vorgänge innerhalb des zu ihr gehörenden Körpers. — Der Versuch ist, wie gesagt, geistreich und er ist auch ohne Frage in sich konsequent. Aber leider sind die angeblich einfachen, in Wahrheit dagegen unendlich komplizirten Monaden, sie, die alles erklären sollen, selbst die allerunerklärlichsten und allerunbegreiflichsten Dinge von der Welt. Denn alle Probleme des Seelenlebens sind ja durch sie aufs Neue aufgegeben, alle „Wunder“ der Geisteswelt in ihnen in nuce bereits enthalten. Wollen wir uns diese Wunder einigermaßen begreiflich machen, versuchen wir, den Vorstellungsablauf innerhalb der einzelnen Monaden selbst wieder auf unsere Weise zu erklären und zu verstehen, so müssen wir in ihnen ebenfalls wieder eine Art von Mechanismus voraussetzen, in ihnen Elemente gegeben denken, Bewegungen vor sich gehen lassen ꝛc. Alsdann aber erhebt sich die Frage nach dem Verhältniß des Mechanischen zum Geistigen, zu deren Beantwortung die ganze geistreiche Hypothese ausgesonnen wurde, angesichts der Monaden selbst in voller, ungeminderter Schärfe aufs Neue: Ist die einzelne Monade eine kleine Welt, so ist sie eben genau so räthselhaft und ihrem letzten Grunde nach unbegreiflich wie die große. Dazu kommt noch die wunderbare, dem

natürlichen Gefühl von vornherein widerstrebende Hypothese der prästabilirten Harmonie: gewiß, Leibniz hat die vorhandenen Schwierigkeiten nicht allein nicht gehoben, sondern er hat sich noch neue aufgeladen, er hat die Sachlage, statt sie zu vereinfachen, in der denkbar raffinirtesten Weise komplizirt. Aber auch die Urheber der modernen Atomseelen-Theorie sind nicht glücklicher gewesen als er. Die prästabilirte Harmonie freilich haben sie aufgegeben — dafür aber lassen sie ganz unbefangen die Atomseelen auf einander wirken und aus dem Zusammenwirken einzelner Atombewußtseine ohne Skrupel das wesentlich einheitliche Bewußtsein des Individuums entspringen — auf welche Weise freilich, bleibt unerfindlich und unaufgeklärt. Daneben aber setzen sie auch nach Leibniz' Vorgang in den einzelnen Atomen von vornherein ein reich entwickeltes Seelenleben mit Lust- und Unlustempfindungen, Willensregungen, Sympathien und Antipathien &c. als etwas keiner weiteren Erklärung Bedürftiges voraus. Zu verkennen ist dabei freilich nicht, daß unter diesen und ähnlichen sogenannten Seelenregungen wohl nur die Wenigsten wirklich bewußte, den menschlichen ähnliche Empfindungen und Willensäußerungen verstehen. Schopenhauers Willenslehre ist auf alle derartigen Vorstellungsweisen ohne Zweifel von wesentlich bestimmendem Einfluß gewesen, und der von Haeckel proklamirte „feste" Wille der Atome ist wohl in seinen eigenen Augen nicht viel mehr als ein nach Schopenhauerschem Rezept gedachter, unbewußter blinder Drang. Aber gerade diese Vermischung von Bewußtem und Unbewußtem ist für diese ganze Anschauungsrichtung ungemein charakteristisch: sie versucht die von du Bois-Reymond in so nachdrücklicher Weise aufgedeckte Kluft, die für unser Verständniß zwischen dem rein Mechanischen und dem Geistigen als solchem besteht, durch derlei unbestimmte Wendungen und eine scheinbar selbstverständliche Identifizirung von mechanischer Kraft und Willenskraft in naiver Weise zu überbrücken; aber die Kluft bleibt und läßt sich durch einfache Ignorirung nicht aus der Welt schaffen: denn aller Wille im eigentlichen Sinne setzt Vorstellung des Gewollten und also einen höchst komplizirten psychischen Vorgang bereits voraus; unbewußter blinder Drang aber ist mechanische Kraft, Streben nach Bewegung, und kein Wille.

Wie aber aus allen diesen Widersprüchen und Schwierigkeiten herauskommen? Meines Erachtens ist es eben nur möglich durch die schon erwähnte Annahme, daß nicht die einzelnen Atome, die als durchaus einfache zu wechselnden inneren Zuständen keine Gelegenheit geben, für sich vorstellen und empfinden, sondern daß sie lediglich die Fähigkeit, durch einheitliches, obzwar rein mechanisches Zusammenwirken nach ganz bestimmten Gesetzen unter Umständen Bewußtsein zu erzeugen, besitzen. Faßt man die Sache so, denkt man sich alle Bewußtseinszustände zugleich als ebenso viele mechanische Zustände, etwa als Zustände einer wechselseitigen Spannung zwischen verschiedenartig wirkenden, sich gegenseitig in ganz bestimmter Weise ergänzenden, kausalen Momenten, nimmt man überdies an, daß das Eintreten solcher Zustände in gewissen Organismen vermöge der Natur und Zusammensetzungsart ihrer Bestandtheile derartig vorbereitet ist, daß es durch die mannigfachsten direkten oder indirekten äußeren Einwirkungen in jedem Augenblick faktisch herbeigeführt werden kann; setzt man voraus, daß alle diese Zustände mannigfach modifizirbar sind, daß sie vermöge ihrer mechanischen Grundlage als Zustände ein und desselben Organismus unter einander in wechselseitigen Beziehungen stehen, sich mit einander je nach den Umständen in ganz bestimmter Weise verketten, sich demnach auch wechselseitig wieder hervorrufen können &c.: so ist durch alles dies die Grundlage für das Verständniß der wesentlichen Einheit des individuellen Bewußtseins gegeben und damit zugleich die Thatsache seiner zeitlichen Daseinsbedingtheit und Veränderlichkeit in einleuchtender und ungezwungener Weise erklärt. Denn wenn nicht die einzelnen Atome als solche vorstellen und empfinden, wenn vielmehr immer nur aus dem Zusammenwirken vieler Bewußtsein entspringt, so ist es klar, daß das Bewußtsein nicht etwas Ewiges und Unveränderliches sein kann, weil ja die betreffenden Atome immer erst in der rechten Ordnung zusammenkommen müssen, wenn Bewußtsein entstehen soll, und weil ihr einheitliches Zusammenwirken durch äußere Einflüsse in mannigfacher Weise modifizirt, gefördert oder gehemmt, ja auch wieder ganz aufgehoben und dadurch das Bewußtsein als solches vernichtet werden kann. Unerklärt aber bleibt bei alledem das Wesen der Bewußtseinszustände als solcher, ebenso unerklärt und

unbegreiflich wie das Wesen an sich der Atome, in dem es von Ewigkeit her begründet ist, und aus dem es doch, wenn die entsprechenden in geeigneter Weise zusammenkommen, als etwas in seiner Art völlig Neues und jenem nicht Vergleichbares nach ewigen Gesetzen entspringt — als etwas, das schon darum nicht erklärbar ist, weil es (als Empfindung, Vorstellung rc.) etwas so Einfaches, wesentlich Einheitliches ist wie die Atomkraft selbst, eine neue höhere Wesenseinheit, die als solche nicht in Theile zerlegt und zergliedert und deshalb auch nicht durch Analyse erklärt und begriffen, sondern lediglich als gegebene Thatsache aufgefaßt und hingenommen werden kann. — Und somit heben denn auch die hier gegebenen Darlegungen und an sie geknüpften Voraussetzungen die von du Bois-Reymond mit Recht so nachdrücklich betonte Unbegreiflichkeit des Bewußtseins als eines solchen aus mechanischen Prinzipien keineswegs auf; vielmehr gestehen sie diese Unbegreiflichkeit oder, was dasselbe ist, die Thatsache, daß jede Bewußtseinserscheinung als solche etwas Ursprüngliches, nicht weiter Erklärbares, von allem Mechanischen als solchem toto genere Verschiedenes ist, ganz ausdrücklich zu; aber sie machen doch zugleich begreiflich, daß kein Widerspruch darin liegt, anzunehmen, daß unter bestimmten Umständen aus dem Zusammenwirken rein mechanischer Ursachen ein solches, toto genere Verschiedenes, in seiner Art ganz Neues entspringt, insofern dieses neue, geistige Reale als ein zugleich Mechanisches angesehen werden kann, da kein vernünftiger Grund vorhanden ist, der uns hinderte, vorauszusetzen, daß eben derselbe Zustand, den wir einerseits, nach Analogie gewisser anschaulich wahrgenommener Wirkungen (Bewegungen) als mechanischen Spannungszustand denken, auch für sich und dann natürlich als etwas toto genere Verschiedenes existirt: als Empfindung, Vorstellung oder Gedanke. Hierdurch aber ist die Möglichkeit gegeben, alle Bewußtseinserscheinungen, die als solche keinen Raum in der Kette mechanischer Ursachen und Wirkungen haben, trotzdem auf Grund ihrer mechanischen Unterlage mit andern rein mechanischen Vorgängen in Gedanken in den einen großen, ewigen Kausalprozeß alles Werdens und Vergehens einzureihen, ohne doch den keine Ausnahme zulassenden Grundsatz, daß mechanische Ursachen jederzeit

mechanische Wirkungen hervorbringen müssen, daß sie in diesen rein aufgehen, und daß aus diesem Grunde kein Nicht-mechanisches in den allgemeinen Kausalprozeß irgendwie thätig eingreifen kann, zu verletzen.

Mit Konstatirung dieser Möglichkeit ist aber auch die philosophische Spekulation diesem Problem gegenüber an der Grenze des ihr Erreichbaren angelangt: mehr kann sie in Bezug auf das Bewußtsein nicht leisten — aber mehr zu leisten wird sie auch durch das metaphysische Bedürfniß nicht verpflichtet. Denn das metaphysische Bedürfniß verlangt nur, daß bei der begrifflichen Zurückführung bedingter Erscheinungen auf ihre Bedingungen und am letzten Ende auf das Unbedingte, kein Widerspruch unterlaufe, und daß jener in abstracto hergestellte innere Zusammenhang alles Seienden, der die philosophische Weltanschauung ausmacht, ohne Widerspruch als ein in concreto möglicher gedacht werden könne. Diesen Anforderungen ist nun, soweit das Bewußtseinsproblem in Frage kommt, genügt, sobald mit Hülfe einer widerspruchsfreien Hypothese der Nachweis, daß ein kausaler Zusammenhang zwischen mechanischen und geistigen Erscheinungen zum mindesten nicht undenkbar ist, gelingt: denn durch solchen Nachweis wird die beide Erscheinungsklassen als solche von einander trennende, für die Anschauung und die auf sie angewiesene Naturwissenschaft unübersteigliche Kluft doch wenigstens in abstracto in einer unserm metaphysischen Bedürfniß genugthuenden Weise überbrückt. Wer aber diese ganze Sachlage begreift, dem wird auch zugleich klar, daß es nicht Aufgabe der Naturwissenschaft ist, das Bewußtsein als solches aus mechanischen Ursachen zu erklären, sondern daß das Höchste, was sie nach dieser Richtung überhaupt anstreben kann, darin besteht: die materiellen Bedingungen, unter denen Bewußtsein zu Stande kommt, klar zu stellen und die mechanischen Zustände, die mit Bewußtsein verbunden sind, bloß dieser ihrer mechanischen Beschaffenheit nach zu untersuchen und, wenn möglich, genau zu bestimmen. Auch diese Aufgabe ist schon eine so schwierige und ungeheure, daß ihre Bewältigung selbst den relativ einfachsten Bewußtseinszuständen gegenüber der Naturwissenschaft schwerlich jemals gelingt. Aber ein

nach Analogie des menschlichen gedachter Geist,*) „der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben und die gegenseitige Lage aller Wesen, aus denen sie besteht" — ein solcher Geist verstände sie zu lösen; ihm wäre das Geheimniß, an dessen Enträthselung die Naturwissenschaft sich wahrscheinlich ewig fruchtlos abmühen wird, bis auf den Grund enthüllt;**) er könnte das Eintreten der verschiedenartigsten mechanischen Spannungszustände aus ihren Bedingungen vorhersagen, und wenn er zugleich infolge der an sich selbst gemachten unmittelbaren Erfahrungen diese Zustände richtig zu deuten verstände, so könnte er auch das Eintreten jeder Bewußtseinserscheinung als solcher a priori bestimmen. Wenn er infolge der an sich selbst gemachten unmittelbaren Erfahrungen alle diese mechanischen Zustände richtig zu deuten verstände — aber auch nur in diesem Fall. Denn die bloße Einsicht in die mechanischen Verhältnisse (als solche) könnte ihm diese Erkenntniß,

---

*) Vergl. du Bois-Reymond: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens", Seite 13.

**) Er wüßte auch, ob alle Atome wesentlich gleichartig sind, oder ob es wesentlich verschiedenartige giebt, verschiedene Klassen von Elementen. Mir scheint das Letztere das Wahrscheinlichere, und ich sehe auch nicht, daß irgend etwas Thatsächliches vorliegt, was einer derartigen Anschauungsweise widerspricht. Denn der Gedanke einer einzigen, wesentlich gleichartigen Urmaterie ist doch wohl nur der Erkenntniß, daß die räumliche Ausdehnung als ein in allen seinen Theilen durchaus Homogenes vorgestellt werden muß, entsprungen. Aber die Urbestandtheile der Dinge sind ja nach unserer Auffassung objektiv nicht ausgedehnt und folglich ihrem objektiv-realen Wesen nach in keiner Weise durch die Natur des Raumes bestimmt: was für alle Theile des letzteren gilt (daß nämlich alle diese Theile als solche wesentlich gleichartig gedacht werden müssen), das gilt deshalb noch lange nicht für sie. Der Gedanke einer wesentlichen Verschiedenartigkeit der Urelemente aber ist mir einleuchtender, weil er besser als der der Gleichartigkeit aller zu der Vorstellung, daß die einzelnen Atome ihrer Natur nach auf wechselseitige Ergänzung angelegt sind und den gesetzlich determinirenden Grund zu ganz bestimmten, für sie nothwendigen Verbindungen a priori in sich enthalten, stimmt. Selbstverständlich aber kann diese Verschiedenartigkeit nur in bestimmte Modifikationen des allen Atomen gemeinsamen Bewegungsstrebens gesetzt und also nur veranschaulicht werden durch die Vorstellung verschiedenartiger, ursprünglicher Bewegungen.

die nur auf spekulativem Wege gewonnen werden kann, niemals geben, und das Verständniß für den kausalen Zusammenhang zwischen rein mechanischen Vorgängen und Bewußtseinserscheinungen als solchen, den auch er nur voraussetzen könnte, bliebe selbst dem Welt umfassenden Erkennen dieses Geistes (so gut wie dem menschlichen) verschlossen. — Wer diese Schranke übersieht, wer mehr als selbst der Laplacesche Geist leisten zu können glaubt, wer nicht nur die abstrakte Möglichkeit des eben erwähnten Zusammenhanges deduziren, sondern das reale Vorhandensein desselben geradezu anschaulich zu demonstriren und durch solche Demonstration zugleich das Wesen aller Dinge erklärlich und begreiflich zu machen sich unterfängt: der ist in einer bedauerlichen Illusion befangen — einer Illusion, die einer totalen Verkennung der thatsächlichen Verhältnisse und der in ihnen begründeten Aufgaben und letzten Ziele der Metaphysik entspringt. Eben diese Illusion aber ist die Mutter des Materialismus: denn der letztere vermißt sich nur deshalb Unmögliches zu leisten, weil er die Widersinnigkeit seines Strebens und den in der Natur der Dinge liegenden Grund dieser Widersinnigkeit nicht erkennt. — Aber nicht nur hinter dem selbst gesteckten, menschlichem Erkenntnißdrange überhaupt nicht erreichbaren Ziele, auch hinter denjenigen Anforderungen, die man an jedes philosophische System als solches stellen muß, und deren Erfüllung kein wirkliches philosophisches System von sich abweisen kann: auch hinter diesen berechtigten Anforderungen bleibt der Materialismus in bedenklicher Weise zurück. Wir haben schon oben gesehen, daß er nicht im Stande war, Materie und Kraft in ein widerspruchsfreies Verhältniß zu einander zu setzen, und daß nicht ihm, sondern nur der auf Kantscher Grundlage weiterbauenden erkenntnißtheoretischen Spekulation die von unserer Vernunft dringend geforderte Zurückführung beider Begriffe auf ein einziges, wesentlich einheitliches Grundprinzip alles Seienden gelang.

Aber noch augenfälliger als bei dieser Frage tritt die Unfähigkeit des Materialismus, unserm metaphysischen Bedürfniß Genüge zu leisten, an einem andern Punkte hervor: nämlich angesichts der Unbegreiflichkeit jedes erdenkbaren oder richtiger noch angesichts der Undenkbarkeit eines wirklichen „Urzustandes der Welt“. Du Bois-

Reymond erläutert das Dilemma, in das sich der denkende Geist bei jedem Versuch zur Vorstellung eines Urzustandes versetzt findet, folgendermaßen: „Träfe er" (nämlich der oben zitirte Laplacesche Geist) „die Materie vor unendlicher Zeit im unendlichen Raume ruhend und ungleich vertheilt an, so wüßte er nicht, woher die ungleiche Vertheilung; träfe er sie schon bewegt an, so wüßte er nicht, woher die Bewegung, welche ihm nur als zufälliger Zustand der Materie erscheint. In beiden Fällen bliebe sein Kausalitätsbedürfniß unbefriedigt." Du Bois-Reymond hätte hinzusetzen können, daß jeder erdenkbare Zustand der Atomvertheilung eben deshalb als ein selbst bloß bedingter d. h. selbst als bloßer Uebergangszustand gedacht und nicht als ein realiter vor unendlicher Zeit vorhanden gewesener Urzustand aufgefaßt werden könne — ein Faktum, welches unmittelbar aus dem Umstand, daß kein erdenkbarer Zustand der Atomvertheilung von Dauer sein kann, wenn in ihm überhaupt der Keim zukünftiger Zustände, oder, was dasselbe ist, die Tendenz zu einer Veränderung des gegebenen Vertheilungsmodus vorhanden gedacht werden soll, erhellt. Daher würde selbst die Annahme, daß die einzelnen Atome von Natur zu verschiedenartigen Bewegungen (etwa nach verschiedenen Richtungen) disponirt seien, und daß sonach auch bei völlig gleicher Vertheilung derselben Bewegung und Veränderung möglich sei, die hier vorliegende Schwierigkeit nicht heben: denn in diesem Falle wäre ja auch der eben erwähnte Zustand, falls er wirklich jemals eintreten sollte, ein bloßer Uebergangszustand, der nur momentan Realität gewinnen könnte. Der sogenannte „Urzustand" ist daher auf alle Fälle ein widerspruchsvolles Unding, ein bloßes, jeder objektiven Bedeutung ermangelndes Phantom, das bei jedem Versuch, ihm konkrete Gestalt zu geben, seine eigene Nichtigkeit enthüllt.

Trotzdem verdient die Thatsache, daß dieses Phantom überhaupt auftauchen und so lange Zeit in den Köpfen denkender Menschen spuken konnte, unsere vollste Beachtung. Denn sie beweist, daß durch die Zerlegung aller Dinge in nicht weiter theilbare, ihrem Wesen nach unveränderliche Urelemente unserem Kausalitätstrieb keineswegs in vollkommener Weise Genüge geleistet wird,

indem die Annahme von Atomen und Atomkräften lediglich im Stande ist, den Uebergang von einem gegebenen Zustand der Atomvertheilung zum andern, nicht aber die Thatsache, daß überhaupt von bestimmten, auf einander folgenden Zuständen der Atomvertheilung die Rede sein kann, und daß gerade die faktisch wirklich gewordenen Zustände und keine anderen im Laufe der Zeit eintreten mußten und konnten, in befriedigender Weise zu erklären. Zu einer solchen Erklärung bedürfen wir nämlich neben den zeitlich unbedingten Atomkräften noch eines anderen Unbedingten, auf welches als auf seinen letzten, selbst nicht weiter erklärbaren und auch keiner weiteren Erklärung bedürftigen Urgrund die ganze Reihe der kausalen Zustände, als deren jüngstes Glied der gegenwärtige Weltzustand anzusehen ist, zurückgeführt werden kann: denn, so lange wir bei Zurückführung gegebener Zustände auf ihre Ursachen immer wieder auf selbst zeitlich bedingte, ihrem Dasein nach von andern, ihnen vorhergehenden, abhängige Zustände stoßen, so lange kommt unser Kausalitätstrieb naturgemäß nicht zur Ruhe, weil er eben nur angesichts des in sich selbst ruhenden Unbedingten wahre Befriedigung finden kann. Ihm diese zu verschaffen, schieben daher die Materialisten an irgend einer Stelle der Kausalkette „vor unendlicher Zeit", großentheils ohne sich selbst von der Bedeutung des Wortes volle Rechenschaft zu geben, in Gedanken den sogenannten „Urzustand" ein, ein Phantom, an welchem sie allerdings, wenn es Realität hätte, jenes gesuchte Unbedingte besitzen würden, an welches gleichsam wie an einen Haken die ganze Kette der Ursachen und Wirkungen, die sonst scheinbar haltlos in der Luft schwebt, angehängt, von welchem aus sie im Geiste abwärts verfolgt und ohne Unterbrechung bis in die Gegenwart hineinreichend gedacht werden könnte. Aber an einen solchen absoluten Urzustand, an einen wirklichen, in der Zeit eingetretenen „Anfang" der Welt glauben ja die Materialisten selbst nicht; auch ihnen allen ist vielmehr der sogenannte Urzustand ein bloßes Uebergangsstadium, ein vorübergehender Zustand der „Weltauflösung," dem mit Nothwendigkeit eine Periode „erneuter Weltbildung" folgt. Trotzdem verweilen sie gern bei dieser Vorstellung, vermuthlich weil der Gedanke an eine zeitweilig eintretende,

„reale Auflösung alles Seienden in seine Urbestandtheile ...“ mit der Grundtendenz des Materialismus, die recht eigentlich auf eine prinzipielle Auflösung des Weltganzen in an sich zusammenhanglose Elemente hinausläuft, vortrefflich stimmt, und weil sie sich zudem auch wohl einreden mögen, daß dieser Pseudo-Urzustand die Stelle eines wirklichen vertreten und ihnen so gut wie ein solcher zum Abschluß ihres „Systemes“ verhelfen könne, welches nun einmal so gut wie jedes andere noch außer und neben den unveränderlichen Urbestandtheilen eines Unbedingten (und zwar eines in jeder Beziehung Unbedingten) zur Erklärung der Weltordnung dringend bedarf. Eben dies aber ist eine Illusion. Denn die Rolle eines solchen Unbedingten könnte nur ein wirklicher Urzustand spielen, und da ein solcher, wie wir sahen, undenkbar ist, so erhellt, daß der Materialismus bei seinem Versuch einer Lösung des Weltproblems auf halbem Wege stehen bleibt, indem die Natur der einzelnen Atome, an und für sich betrachtet, eben niemals die bestehende Ordnung aller begreiflich machen kann und darum auch das, was ist, keineswegs in befriedigender Weise erklärt. Hier tritt demnach unverkennbar die Nothwendigkeit einer metaphysischen Ergänzung der Atomistik zu Tage — einer Ergänzung, die meines Erachtens nur in der an anderer Stelle von mir weiter entwickelten und begründeten spekulativen Idee eines durch die wesentlich einheitliche Natur des Weltganzen in allen seinen Entwickelungsstadien bestimmten, alle im Laufe der Zeit wirklich werdenden Zustände und Erscheinungsphasen umfassenden, in sich selbst zurücklaufenden Weltprozesses gefunden werden kann. Durch diese Idee, mit deren Hülfe der spinozistische Grundgedanke der unzerstörbaren, ewigen Wesenseinheit alles Seienden gleichsam Greifbarkeit und Körperlichkeit erlangt, wird aber den einzelnen Atomen die absolute Selbstständigkeit genommen und damit die spezifisch materialistische Anschauungsweise, die recht eigentlich auf die Verselbstständigung der Atome abzielt, die in den selbstständig gedachten Urelementen als solchen das einzig Wesentliche, in ihren wechselseitigen Beziehungen dagegen etwas durchaus Nebensächliches und demgemäß im Kosmos als solchem auch lediglich ein rein äußerliches und seiner Zusammensetzung nach zufälliges Konglomerat derselben erblickt, von Grund

aus zerstört. Denn an die Stelle dieses „Konglomerates" tritt für diejenigen, die sich auf meinen Standpunkt stellen, ein auf sich selbst ruhendes, lebendiges, organisch gegliedertes Ganzes, dessen wahres, eigenstes Wesen freilich unbekannt ist, weil es nicht nach Analogie endlicher Organismen und Intelligenzen gedacht und vorgestellt werden kann, das aber auf alle Fälle als das wahrhaft Wesentliche, alles Einzelne Beherrschende und Bestimmende erscheint, dem gegenüber das einzelne Atom, dieses A und O der Materialisten, zu der untergeordneten, dienenden Stellung eines bloßen „kausalen Momentes" (wie Lotze sich so treffend ausgedrückt hat) herabsinkt.

Und hiermit, durch diesen Hinweis auf die natura naturans Spinozas, die eine, ewige, in allem Wechsel der Erscheinungen unveränderlich beharrende Substanz, erreichen denn auch unsere Untersuchungen über Wesen und metaphysischen Werth der Atomenlehre ihr naturgemäßes, am Eingang dieser Arbeit bereits bestimmt bezeichnetes Ziel. Denn der Atomistik ist durch dieselben ihre eminente Bedeutung als wissenschaftliche Trägerin jener ewigen Gesetzmäßigkeit, die das Entstehen und Vergehen alles Einzelnen beherrscht und die nur mit ihrer Hülfe denkbar ist und begreiflich gemacht werden kann, im weitesten Umfang gewahrt, zugleich aber ist sie selbst aus dem ihrer unwürdigen Abhängigkeitsverhältniß zum Materialismus befreit und statt dessen in den Dienst einer wahrhaft philosophischen Weltanschauung gestellt worden — einer Weltanschauung, die durch sie eine willkommene und wünschenswerthe wissenschaftliche Durchbildung und Ergänzung im Einzelnen gewinnt.

Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung die einzigen ursprünglichen Kategorien.

Jede anschauliche Vorstellung (sowohl die sinnliche Anschauung als auch die durch nachträgliche Zusammenfassung des successiv Wahrgenommenen entstehende rückbezügliche oder reflektive) stellt eine Vielheit von Erscheinungen in einem gewissen äußerlichen (räumlichen oder zeitlichen) Zusammenhang vor, aus dem sich für die Einzelnen infolge ihrer Stellung innerhalb des angeschauten Ganzen gegenseitige Beziehungen der Aufeinanderfolge und der wechselseitigen Begrenzung mit Nothwendigkeit ergeben. Diese Beziehungen sind nun zwar, eben weil sie einem bloß äußerlichen Zusammenhang der betreffenden Einzelerscheinungen entspringen und anschaulich erkannt werden können, zunächst selbst sämmtlich rein äußerliche; doch schließen wir aus Gründen, die weiter unten noch zur Sprache kommen werden, daß ihnen andere, innere, wesentliche in ganz bestimmter Weise entsprechen. Das Vermögen nun, dergleichen den Erscheinungen nothwendige Beziehungen zu erkennen, bezw. wo es sich um wesentliche handelt, aus den in der Wahrnehmung allein gegebenen äußerlichen Beziehungen nach gewissen Merkmalen zu erschließen, nennen wir Verstand; die den betreffenden nothwendigen Beziehungen zu Grunde liegenden allgemeinen Beziehungsformen aber, ganz allgemein **als solche** gedacht, geben die reinen Verstandesbegriffe, d. h. diejenigen allgemeinen Vorstellungen, in welchen (da im Denken erwähnter Beziehungen alle

Verstandesthätigkeit besteht)*) das Wesen des Verstandes selbst, die ihm eigenthümlichen Denkfunktionen oder Regeln der Verknüpfung**) ihren entsprechenden, begrifflichen Ausdruck finden. Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich somit naturgemäß sämmtlich auf ein uns entweder durch sinnliche Anschauung oder durch Reflexion gegebenes Mannigfaltiges, dessen einzelne Erscheinungen mit Hülfe derselben als zusammengehörige, sich gegenseitig in gewisser Weise bedingende vorgestellt werden.

Diesem Verhältniß entsprechend haben wir zwei der Eigenthümlichkeit unserer beiden Anschauungsformen (Raum und Zeit) genau angepaßte Kategorien oder Regeln der Verknüpfung: eine, durch die mehrere zugleich gegebene und eine, durch die auf einander folgende Erscheinungen wesentlich verbunden gedacht werden: die Kategorien der Wechselwirkung und der Kausalität. Die erste spricht es aus, daß mehrere neben einander existirende Realitäten sich gegenseitig in gewisser Weise bestimmen; die zweite besagt, daß jede erst in der Zeit wirklich gewordene Erscheinung (jeder neu eintretende Zustand) sowohl ihrem Dasein als auch ihrem Wesen nach durch eine andere ihr vorhergehende, ebenfalls erst in der Zeit gewordene Erscheinung bedingt und bestimmt gedacht werden muß. Zu diesen beiden sich eng an unsere Anschauungsformen anschließenden Kategorien aber kommt noch eine dritte, die sich sowohl auf zugleich existirende Erscheinungen als auch auf solche, die zeitlich aufeinander folgen, erstreckt. Einerseits nämlich weisen uns jene thatsächlich vorhandenen Beziehungen einzelner, ihrem Dasein nach gesonderter Realitäten, die wir durch die Kategorien der Kausalität und Wechselwirkung denken, auf eine die betreffenden Einzelerscheinungen gemeinsam befassende höhere Einheit derselben hin, andererseits nöthigt uns die Erkenntniß, daß

---

*) Man kann deshalb auch den Verstand als das Vermögen, objektiv-reale oder reine Anschauungsnothwendigkeit zu denken, bezeichnen.

**) Nicht die einzelnen Verknüpfungshandlungen, zu welchem irrthümlichen Gedanken der von Kant vielfach gebrauchte Ausdruck Synthesis leicht Veranlassung geben kann; Verknüpfungshandlung und Verknüpfungsfunktion aber verhalten sich zu einander wie das Individuum zur Gattung.

jene Beziehungen sowohl als auch der Wechsel derselben in den individuellen Naturen der einzelnen Realitäten (an und für sich betrachtet) keine ausreichende Erklärung findet — dazu, in dieser eben erwähnten höheren Einheit den letzten Grund der betreffenden einzelnen Beziehungen, dasjenige, was diese Beziehungen setzt und nothwendig macht, zu erblicken.

Ueberall, wo wir nothwendige Beziehungen einzelner Realitäten gewahren, müssen wir daher auf das Vorhandensein einer höheren Einheit schließen, welche jene ermöglicht und bedingt, und zwar einer Einheit, die, je nachdem die vorerwähnten Beziehungen bloß äußerliche oder aber innere, wesentliche sind, auch ihrerseits als eine entweder lediglich äußerliche oder aber als eine innere Wesenseinheit gedacht werden muß. Der Gedanke einer inneren wesentlichen Einheit aller einzelnen unter einander in wesentlich nothwendigen Beziehungen stehenden Realitäten aber findet seinen begrifflichen Ausdruck in einer besonderen Kategorie: in der Kategorie der Substanzialität. — Da es nach dem eben Gesagten die charakteristische Eigenthümlichkeit des Substanzbegriffes ist, daß er die in den beiden zuerst erwähnten Kategorien gedachten Relationen selbst wieder begründet und erklärt, so ergiebt sich hieraus für ihn gleichsam eine höhere Rangordnung, eine dominirende Stellung jenen gegenüber von selbst: Wechselwirkung und Kausalität nämlich denken einzelne Erscheinungen in ganz bestimmter Weise durch andere, entweder mit ihnen zugleich existirende oder ihnen vorhergehende bedingt; der Substanzbegriff dagegen leitet dieses „Sich Bedingen" der Erscheinungen selbst wieder aus einem höheren Prinzip als letztem, zureichendem Grund seines Vorhandenseins ab.*)

*) Schon Kant hat auf dieses eigenthümliche Verhältniß aufmerksam gemacht (vergl. Kr. d. r. V. R. 160): „daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte". Stadler (Grundsätze der reinen Erkenntnißtheorie 150), auf diese Stelle hinweisend, meint: „Sie (die Substanz) verdient diese Einreihung (unter den Titel der Verhältnisse), nicht weil sie, wie die anderen Kategorien, ein Verhältniß real getrennter Objekte, sondern weil sie ein Verhältniß ideal gesonderter Theile eines Objektes enthält, welches die Bedingung von jenem ist." Er

Diese drei Begriffe nun sind meiner Ueberzeugung nach die einzigen wirklichen Stammbegriffe des reinen Verstandes, diejenigen Begriffe nämlich, in welchen das Wesen des letzteren seinen durchaus erschöpfenden Ausdruck findet, weil auf den in ihnen gedachten Verknüpfungsfunktionen ausnahmslos alle Verstandesthätigkeit beruht.

Dies ist schon auf den ersten Blick sehr einleuchtend, wenn man bedenkt, daß Raum und Zeit die beiden einzigen Anschauungsformen sind, die wir besitzen, und daß wir infolge dessen nur entweder zugleich existirende oder zeitlich auf einander folgende Erscheinungen im Zusammenhang und demnach auch in Beziehungen auf und zu einander vorstellen können, welches letztere eben durch (instinktive) Anwendung der in den Kategorien der Wechselwirkung und Kausalität ausgedrückten Verknüpfungsregeln geschieht; durch den Substanzbegriff aber wird lediglich jene höhere Einheit, die obige Beziehungen sowohl allererst möglich als auch wirklich und nothwendig macht, und die eben deshalb auf koexistirende und auf einander folgende Erscheinungen zugleich geht, gedacht.

So bilden diese drei Begriffe ein in sich abgeschlossenes System von Beziehungsbegriffen, das keines anderen Stamm-

---

schlägt demgemäß vor, die „Kategorien der Relation" dichotomisch so zu gruppiren:

I. Verhältniß der Bestandtheile einer Erscheinung:
Subsistenz und Inhärenz.

II. Verhältnisse der Erscheinungen zu einander:
a. Kausalität und Dependenz.
b. Wechselwirkung.

Dem gegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß durch den Substanzbegriff vielmehr ein Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen gedacht wird, allerdings eines Ganzen, das absolut selbstständig ist, zu Theilen, die nicht alle zugleich gegeben sind und das Ganze nicht durch einfache Zusammensetzung konstituiren, sondern die in der Zeit entstehen und vergehen und sich aus einander erzeugen. Nur wenn man das Verhältniß in diesem Sinne faßt, ist es möglich, es als Bedingung der durch die Begriffe der Kausalität und Wechselwirkung gedachten Verhältnisse zu betrachten, als welche es doch auch Stadler im Einverständniß mit Kant betrachtet wissen will.

begriffes zu seiner Vervollständigung bedarf, ein Umstand, der die Annahme, daß es wohl auch noch andere Grundkategorien außer den eben erwähnten geben möge oder könne, von vornherein zu einer sehr unwahrscheinlichen macht, ja meines Erachtens nahezu gänzlich auszuschließen scheint. In dieser Ueberzeugung aber kann uns eine nähere, eingehende Betrachtung der übrigen von Kant aufgeführten soi-disant-Kategorien nur bestärken, eine Betrachtung, in deren Verlauf sich unzweideutig ergeben wird, daß jene in Wahrheit sämmtlich keine Stammbegriffe des reinen Verstandes sind, wennschon sie zu den wirklichen Kategorien ohne Ausnahme in einer gewissen Beziehung stehen und direkt oder indirekt auf diese oder auf die ihnen zu Grunde liegenden anschaulichen Verhältnisse zurückgeführt werden können.

Ehe ich aber dazu übergehe, die Wahrheit dieser Behauptung zu erweisen, muß ich noch einige Punkte berühren, deren Klarstellung für unser Thema von Wichtigkeit ist und die daher an dieser Stelle nicht unerörtert gelassen werden dürfen. — Man wird sich erinnern, daß ich schon oben im Vorbeigehen erwähnt habe, daß wir das Vorhandensein jener inneren, wesentlichen Beziehungen, die in den Begriffen der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung ihren allgemeinsten Ausdruck finden, lediglich auf Grund der uns in der Anschauung allein gegebenen äußerlichen Beziehungen (der einfachen Folge und wechselseitigen Begrenzung der Erscheinungen) erschließen. Es fragt sich nun: 1) wie wir dazu kommen, dergleichen innere Beziehungen, die der direkten Wahrnehmung nicht zugänglich sind, vorauszusetzen — und es fragt sich 2) welcher Zusammenhang zwischen ihnen und den bloß äußerlichen, uns in der Anschauung allein gegebenen besteht — Fragen, welche insofern von ganz besonderer Bedeutung sind, als sie uns auch über das Verhältniß, in dem die Begriffe der (äußerlichen) Folge und Wechselbeziehung zu den Begriffen der Kausalität und Wechselwirkung stehen, Aufschluß geben und es einleuchtend machen werden, daß und warum erstere nicht als zwei weitere selbstständige Grundkategorien neben letzteren, sondern lediglich als Modifikationen derselben bezeichnet werden können.

Was zunächst die erste dieser beiden Fragen betrifft, so können

wir auf sie vorerst ganz kurz die Antwort geben: Wir schließen auf innere Beziehungen zwischen den einzelnen von uns wahrgenommenen Realitäten, weil die bloß äußerlichen nicht ausreichen, um den innigen Zusammenhang, der zwischen den beiden Arten der letzteren, den zeitlichen und räumlichen Beziehungen selbst besteht, zu erklären. — Die Erfahrung belehrt uns nämlich, daß es zwei besondere, von einander unabhängige Gebiete räumlicher und zeitlicher Größen nicht giebt, sondern daß beide, in der Abstraktion getrennt erscheinende „Welten", die Welt der räumlichen und die der zeitlichen Erscheinungen, in der objektiven Wirklichkeit in unmittelbarstem Zusammenhang stehen, insofern die „Raumgrößen" nicht bloß durch ihre körperliche Ausdehnung an der Beharrlichkeit und bewegungslosen Ruhe des Raumes, sondern auch durch ihre wechselnden Zustände an der Flüchtigkeit und ruhelosen Beweglichkeit der Zeit partizipiren und somit beider scheinbar unvereinbare Naturen thatsächlich mit einander verknüpfen. Eine solche Verbindung aber läßt sich weder aus der Natur und Gesetzmäßigkeit des Raumes, noch aus denen der Zeit erklären, da ja beide, an und für sich betrachtet, in diametralem Gegensatz zu einander stehen. Sie setzt demnach ein ganz neues Prinzip als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus und nöthigt uns, anzunehmen, daß die sogenannten Raumgrößen ihrer Natur nach in Wahrheit etwas ganz anderes als bloße Raumgrößen sind, d. h. daß ihr Wesen sich jedenfalls keineswegs in der bloßen körperlichen Ausdehnung erschöpft, weil nur ein Moment ganz anderer Art im Stande ist, ihren Eintritt in die Zeitlichkeit, ihre Beweglichkeit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit zu erklären. — Wesentliche Beziehungen zwischen Realitäten solcher Art aber müssen selbstverständlich von einer ganz anderen Natur sein als diejenigen, die aus dem bloßen räumlichen Nebeneinander oder zeitlichen Nacheinander entspringen, weshalb man, wenn man überhaupt eine der Erscheinungswelt immanente, d. h. ihr wesentlich eigenthümliche Gesetzmäßigkeit annehmen will, nothwendig außer jenen rein äußerlichen (räumlichen und zeitlichen) Beziehungen noch andere, innere, den Erscheinungen in Wahrheit wesentliche voraussetzen muß. Ihnen gegenüber aber können die äußerlichen

nur als unwesentliche, von außen aufgenöthigte und insofern für die Erscheinungen zufällige erscheinen, wie sie denn auch in der That für sie gänzlich zufällige sein würden, wenn sie nicht selbst in einer ganz bestimmten, gleich noch näher zu erörternden Weise mit jenen inneren wesentlichen in Zusammenhang stünden.

In dieser Annahme (innerer wesentlicher Beziehungen) aber bestärkt uns noch die Wahrnehmung, daß in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen hinsichtlich der qualitativen Beschaffenheit der letzteren insofern eine offenbare Regelmäßigkeit herrscht, als Erscheinungen von einer ganz bestimmten Beschaffenheit häufig, ja unter übrigens gleichen Umständen jederzeit, auf einander folgen. Denn diese äußere Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen ist auch nur erklärlich, wenn sie sich auf eine innere, mit der qualitativen Beschaffenheit derselben zusammenhängende Gesetzmäßigkeit gründet, und wir sind daher auch aus diesem Grunde genöthigt, eine solche oder, was dasselbe ist, innere, wesentliche Beziehungen der Erscheinungen und eine sie begründende innere Wesenseinheit derselben vorauszusetzen.

Wir kommen nunmehr zu der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen, zu der Frage nämlich, in welchem Verhältniß beide Arten von Beziehungen, die inneren wesentlichen und die äußerlichen, von uns anschaulich wahrgenommenen, zu einander stehen? Auf den ersten Blick erscheinen beide als objektiv-reale. Existiren aber wirklich, objektiv genommen, außer und neben einander zwei toto genere von einander verschiedene Arten von Beziehungen? oder eigentlich sogar drei, da die räumlichen und zeitlichen ja auch, wie wir sehen, ihrer Natur nach nichts mit einander gemein haben? Und haben Raum und Zeit, die die letzteren als entsprechende „höhere Einheiten“ allererst möglich machen, auch ihrerseits wirkliche, selbstständige, objektive Realität? Ersteres erscheint von vorherein wenig wahrscheinlich. Denn schon der Umstand, daß wir die inneren, wesentlichen Beziehungen aus den äußerlichen, anschaulich wahrgenommenen erschließen, beweist, daß zwischen beiden ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß, ein Verhältniß der Subordination und nicht der Koordination besteht. Da aber, wie an sich klar ist, die inneren, wesentlichen Beziehungen der Erscheinungen nicht von

äußerlichen, für sie bloß zufälligen abhängig sein und durch sie bedingt gedacht werden können, so müssen wir annehmen, daß das Umgekehrte der Fall ist, und daß die äußerlichen Beziehungen (und zwar beide Arten derselben, sowohl die räumlichen wie die zeitlichen) unter ganz besonderen Umständen aus den inneren wesentlichen entspringen. Was für Umstände aber mögen das sein? Und wie mag es zugehen, daß Beziehungen, die als nicht wesentliche, den Dingen von außen aufgenöthigte und insofern für sie zufällige erscheinen, gleichwohl mit den wirklich wesentlichen in ganz bestimmtem innerem Zusammenhange stehen und auf sie als auf den letzten Grund ihres eigenen Vorhandenseins zurückweisen?

Das Räthsel löst sich durch die Erkenntniß, daß die inneren wesentlichen Beziehungen der Dinge ihrer Natur nach nothwendig mit Koexistenz und Aufeinanderfolge verbunden auftreten müssen, daß aber das Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen allererst in der Anschauung des vorstellenden Subjektes (vermöge eines Aktes äußerlicher Zusammenfassung, der mit Hülfe der Anschauungsform zu Stande kommt) den Charakter eines selbstständigen, für sich bestehenden Verhältnisses annimmt und dadurch besondere direkte, obwohl rein äußerliche Beziehungen zwischen bestimmten Erscheinungen begründet, daß es demgemäß, objektiv betrachtet, rein äußerliche Beziehungen der Erscheinungen und folglich auch rein äußerliche Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit überhaupt nicht giebt, sondern daß beispielsweise das Verhältniß der bloßen einfachen Folge als solches lediglich in der das aufeinander Folgende äußerlich zusammenfassenden Reflexionsanschauung existirt, daß ihm aber jederzeit zu Grunde liegen direkte oder indirekte Kausalbeziehungen, Verhältnisse des objektiv-realen Erfolgens.*)

---

*) Ich muß hier vor einem Mißverständniß warnen. Es fällt mir selbstverständlich nicht ein, etwa behaupten zu wollen, daß es objektiv d. h. in Wahrheit gar keine bloße, einfache Aufeinanderfolge gebe noch geben könne, d. h. kein zeitliches Aufeinanderfolgen von Erscheinungen, die nicht zugleich vermöge eines direkten Kausalzusammenhanges unmittelbar auseinander erfolgten. An der objektiv-realen Wirklichkeit eines solchen einfachen Aufeinanderfolgens (in unzähligen Fällen) zu zweifeln, kommt mir im

Das hindert uns aber nicht, dies in Wahrheit rein subjektive Verhältniß, eben weil es für uns doch thatsächlich vorhanden ist, als ein objektiv gegebenes zu betrachten, ja es hat uns nicht einmal abgehalten, dasselbe gleichsam für sich zu objektiviren, indem wir dasjenige, was in Wahrheit bloße Anschauungsform ist, als ein selbstständiges, objektiv-reales Wesen vorstellten, als ein Wesen nämlich, dessen Natur sich in der bloßen einfachen Aufeinanderfolge erschöpft. Dieses fiktive Wesen ist die Zeit. Durch sie

---

Gegentheil ganz und gar nicht in den Sinn. Dagegen ist es meiner Meinung nach ebenso unzweifelhaft gewiß, daß das bloße zeitliche Aufeinanderfolgen nicht als objektives Verhältniß einzelner Erscheinungen zu einander gedacht werden kann, sondern daß es lediglich durch die äußerlich zusammenfassende Reflexionsanschauung (vermöge der Anschauungsform, die dabei als „höhere Einheit" fungirt) zu einem solchen wird und nur in ihr als solches erscheint. Dies erhellt meines Erachtens schon aus dem Umstand, daß in jedem Augenblick unzählige Erscheinungen auf eben so unzählige ihnen vorhergehende folgen, ein Umstand, der klar beweist, daß die bloße zeitliche Aufeinanderfolge eine direkte, besondere Beziehung zwischen bestimmten Erscheinungen nicht begründet. In der Welt der objektiv-realen Wirklichkeit bestehen demnach meiner Ueberzeugung nach thatsächlich keine anderen Beziehungen als lediglich kausale. — Eben aus diesem Verhältniß der äußeren formalen Beziehungen zu den inneren, wesentlichen erklärt es sich denn auch, daß beide sich keineswegs decken, sondern daß beispielsweise zwar überall, wo eine Kausalbeziehung besteht, auch ein äußerliches Aufeinanderfolgen stattfinden muß, darum aber doch noch keineswegs auch umgekehrt überall, wo ein Aufeinanderfolgen wahrgenommen wird, ohne Weiteres auf das Vorhandensein einer direkten objektiv-realen Kausalbeziehung geschlossen werden kann. Denn es ist klar, daß auch aufeinanderfolgende Erscheinungen, die kein direkter Kausalzusammenhang verbindet, unmittelbar nach einander auf unser Wahrnehmungsvermögen einwirken und also unmittelbar nacheinander vorgestellt werden können, ja daß sogar koexistirende Realitäten unter Umständen nach einander zu unserer Wahrnehmung gelangen, in welchen Fällen die Vorstellungen beider (und dadurch scheinbar auch sie selbst) in der sie gemeinsam befassenden Reflexionsanschauung in ein direktes äußerliches Verhältniß der Aufeinanderfolge zu einander treten. Sonach ergiebt sich, daß wir durch Anschauung eine Fülle von speziellen äußerlichen Beziehungen zwischen bestimmten Erscheinungen schaffen, denen keinerlei direkte, objektiv-reale (Kausal-) Beziehungen entsprechen.

d. h. durch die Vorstellung einer objektiv-realen Größe, die lediglich durch die Aufeinanderfolge ihrer Momente besteht, erhält nun auch die bloße äußerliche Folge scheinbar einen Charakter selbstständiger objektiver Nothwendigkeit, der ihr in Wahrheit durchaus fehlt: jeder Zeittheil nämlich ist seinem Dasein (und, wie wir gleich sehen werden, auch seinem Wesen nach) von dem ihm vorhergehenden als solchem abhängig, er kann nur sein, wenn und sofern jener vorher war, und er muß andererseits sein sobald jener verflossen ist, und ist seinerseits die Vorbedingung und also gleichsam die äußerliche Ursache für das Dasein dessen, der ihm folgt — ein Verhältniß, das in der Zahlenreihe seinen höchst charakteristischen, begrifflichen Ausdruck findet. Freilich bleibt diese vermeintlich objektive Nothwendigkeit bei alledem im Gegensatz zu der wirklich objektiven, durch Kausalzusammenhang begründeten, eine rein äußerliche, weil sie ja nur auf dem Umstand, daß jeder Zeittheil als Glied einer Kette mit andern Gliedern äußerlich zu einem Ganzen verbunden gedacht wird, beruht. Trotzdem trägt sie ganz unbestreitbar den Charakter wirklicher Nothwendigkeit an der Stirn; denn die durch das einfache Verhältniß der Folge begründete Abhängigkeit der einzelnen Zeittheile von den ihnen vorhergehenden ist eine so vollkommene als die der Wirkung von ihrer Ursache nur irgend sein kann, und zwar deshalb, weil die einzelnen Zeitmomente ja eben nur innerhalb der Zeitreihe Realität haben und weil auch ihre ganze Individualität, vermöge deren sie sich wesentlich von einander unterscheiden, lediglich auf der Stelle, die sie in dieser Reihe einnehmen, beruht — ein Faktum, das ebenfalls die Zahlenreihe in prägnanter Weise zum begrifflichen Ausdruck bringt. Durch diese rein formale Individualität der einzelnen Zeittheile — (oder, subjektiv ausgedrückt, der einzelnen Glieder der Reflexionsanschauung als solcher) ist uns nun auch die Möglichkeit, individuell bestimmte Beziehungen der Folge zu denken, oder, was dasselbe ist, die Möglichkeit bestimmter Zahlenverhältnisse gegeben, eine Möglichkeit, die ihre Verwirklichung im Rechnen findet und somit die Grundlage einer besonderen Wissenschaft bildet, nämlich die Grundlage der Arithmetik.

In analoger Weise wie die einfache Folge zur Kausalbeziehung nun verhält sich auch die wechselseitige Begrenzung einzelner Raumgrößen zur Wechselwirkung. Denn wie die bloße, rein äußerliche Folge sich objektiv auf die Kausalbeziehung gründet, so gründet sich auch die bloß äußerliche Wechselbeziehung objektiv auf die Wechselwirkung, insofern letztere nothwendig jederzeit mit Koexistenz und einer bestimmten Nebeneinanderordnung der betreffenden Erscheinungen verbunden gedacht werden muß. Aber nur dadurch, daß wir die einzelnen koexistirenden Realitäten durch die Anschauungsform des Raumes zu äußerer Einheit zusammenfassen, gewinnt die Nebeneinanderordnung selbst allererst den Charakter eines besonderen scheinbar selbstständigen, rein äußerlichen Verhältnisses; und wiederum nur dadurch, daß wir dieses Verhältniß objektiviren und die Anschauungsform als eine objektiv-reale, äußere Einheit betrachten, erhalten die durch sie gesetzten Beziehungen der wechselseitigen Begrenzung einen Charakter objektiver, obwohl immer nur rein äußerlicher Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, der ihnen vorher als bloß subjektiven Anschauungsbeziehungen fehlte. In Wahrheit aber sind objektiv zwar koexistirende, in ganz bestimmter Weise geordnete Realitäten, aber keine Verhältnisse des bloßen äußerlichen Nebeneinanderdaseins, der bloßen räumlichen Begrenzung vorhanden, sondern jederzeit nur Verhältnisse der Wechselwirkung.

Indessen, da dergleichen rein formale Beziehungen (sowohl räumliche als zeitliche) für uns doch thatsächlich existiren und da wir sie faktisch als nothwendige denken (wie die Existenz der Mathematik beweist), so ist es unzweifelhaft gewiß, daß wir an den Begriffen der Wechselbeziehung und bedingten Folge, in denen die zwei Klassen dieser Beziehungen ihren allgemeinen, begrifflichen Ausdruck finden, ebenfalls wirkliche, reine Verstandesbegriffe besitzen.

Aber schon der Umstand, daß sie den Begriffen der Wechselwirkung und Kausalbeziehung in ganz augenfälliger Weise entsprechen, deutet darauf hin, daß wir in ihnen doch nur Modifikationen dieser letzteren, gleichsam Abarten derselben, und nicht eine besondere Gruppe wirklich selbstständiger Grundkategorien zu erblicken haben, eine Thatsache, die sich zudem auch hinreichend aus dem eben

auseinandergesetzten Abhängigkeitsverhältniß, in dem die bloß formalen Beziehungen zu den inneren, wesentlichen stehen, erklärt.*)

Eben mit diesem Verhältniß, dem zufolge das bloß Formale überhaupt kein selbstständiges, objektiv-reales Dasein besitzt, hängt es denn auch zusammen, daß dem formalen Repräsentanten des Substanzbegriffes, dem Begriff des aus Theilen (bloß äußerlich) zusammengesetzten Ganzen der Charakter der Unbedingtheit und absoluten Selbstständigkeit, der dem Substanzbegriff eigenthümlich ist, fehlt. Denn das auf bloß äußerlicher Zusammensetzung beruhende Ganze ist als solches eben nur in der Anschauung und nur für diese vorhanden, niemals an und für sich selbst — ein Faktum, das sich am schlagendsten darin dokumentirt, daß die höchsten formalen Einheiten, Raum und Zeit, als objektiv-reale positive Größen gedacht, undenkbare Undinge sind, weil der Begriff einer realiter ihrer Totalität nach gegebenen unendlichen Größe in sich selbst widersprechend ist und folglich sich selbst vernichtet. Daß aber die durch

---

*) Will man ganz genau sein, so kann man Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung auch als Kategorien des praktischen Verstandes und im Gegensatz zu ihnen Wechselbeziehung und bedingte Folge als reine Begriffe des formalen Verstandes bezeichnen. Die Unterscheidung zwischen zwei besonderen Erkenntnißvermögen, einem praktischen und einem formalen Verstand, ist nämlich darum durchaus gerechtfertigt, weil wir zur Erkenntniß der inneren kausalen Beziehungen zwar durch die Thätigkeit desselben Denkapparates aber doch unter wesentlich abweichenden Umständen gelangen als diejenigen sind, unter deren Mitwirkung wir die rein formalen Beziehungen als nothwendige erkennen. Während nämlich letztere Erkenntniß, wie schon erwähnt, einer direkten Einsicht in die Natur der Anschauungsverhältnisse entspringt, aber stets nur durch Abstraktion zu Stande kommt, werden erstere wie wir sehen, aus gewissen formalen Anzeichen und Merkmalen selbst schon auf Grund des Kausalgesetzes erschlossen. Daher kommt es, daß man mit gutem Grund von einer besonderen Beanlagung für die eine oder die andere Art von Erkenntnissen spricht und auch im gewöhnlichen Leben vielfach den praktischen, sogenannten gesunden Menschenverstand von dem speziell mathematischen oder Rechenverstand unterscheidet. Aber auch wenn man beide „Vermögen" in dieser Weise trennt, wird man die reinen Begriffe des formalen Verstandes als bloße Modifikationen der reinen Begriffe des praktischen Verstandes auffassen und letztere im Gegensatz zu jenen als die eigentlichen oder Grundkategorien anerkennen müssen.

den weiter unten noch zu besprechenden Begriff der Allheit gedachte Einheit eine bloß subjektive ist, erhellt von selbst.*)

Es würde kaum nöthig sein, auf dieses Verhältniß besonders aufmerksam zu machen, wenn nicht in Bezug auf den Substanzbegriff ziemlich allgemein eine höchst bedauerliche Verwirrung und Unklar-

*) Im Vorbeigehen mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß infolge der drei Dimensionen des Raumes jede Raumgröße (geometrische Figur) nicht bloß ein aus kleineren Raumtheilen zusammengesetztes Ganzes ist, sondern zugleich auch als eine aus verschiedenartigen Formelementen zusammengesetzte Formeinheit erscheint, im Gegensatz zu der in dieser Beziehung durchaus einfachen Zeiteinheit und ihrer begrifflichen Repräsentantin, der Zahl. Es leuchtet ein, daß sich hieraus noch eine besondere Art von Wechselbeziehung ergiebt, die nothwendige Wechselbeziehung nämlich, die der Natur der Sache nach zwischen allen Formelementen einer geometrischen Figur (den Seitenflächen, Linien und Winkeln derselben) besteht: diese Art der Wechselbeziehung bildet die wesentlichste Grundlage der Geometrie. — Aber auch hierfür findet sich ein gewisses, wenn auch nicht genau entsprechendes Analogon auf dem Gebiet der reflektiven Anschauung. Wie schon angedeutet nämlich, kommt letztere nur dadurch zu Stande, daß mehrere auf einander folgende Einzelvorstellungen zur Einheit einer zusammengesetzten Vorstellung verbunden, gleichsam mit einem rückwärts gewandten Blick (gleich den Stationen eines zurückgelegten Weges) zugleich umfaßt und als zusammengehörige Theile eines größeren Ganzen auf einmal angeschaut werden können. Dieses Zusammenfassen des successiv Wahrgenommenen nun (das Kant als Synthesis der Reproduktion und Association bezeichnete) muß naturgemäß auch im Wesen der Zahlen zu seinem entsprechenden begrifflichen Ausdruck gelangen. Daher kommt es, daß jede Zahl nicht bloß als Repräsentantin einer einzelnen Zeitgröße bezw. eines einzelnen Gliedes der Reflexionsanschauung (das auf das ihm vorhergehende, es bedingende als ihm gleichwerthiges folgt), sondern zugleich als höhere Einheit aller ihr vorhergehenden Zahlen erscheint und zwar als eine Einheit, die sich aus jenen zusammensetzt und sie sämmtlich in sich faßt und umschließt. Hieraus ergiebt sich aber mit Nothwendigkeit ein Verhältniß wechselseitiger Beziehung für die einzelnen in der höheren Zahl enthaltenen niederen Zähleinheiten, insofern sich diese gegenseitig zu jener ergänzen. Wie hierauf alles Rechnen und in Verbindung mit der Anwendung einer bestimmten Raumgröße als Maßeinheit zugleich alles Messen beruht, und wie die Zeit ihrerseits wieder durch die regelmäßige Bewegung, den Rhythmus, und die auf ihn begründete Bewegungseinheit gemessen wird: das alles kann hier nur flüchtig angedeutet werden — denn näher darauf einzugehen, ist hier nicht der geeignete Ort.

heit herrschte, die zu den bedenklichsten Irrthümern und Mißverständnissen von jeher Veranlassung gegeben hat. Nur darüber, daß man ein allem Wechsel der Erscheinungen zu Grunde liegendes Beharrliches annehmen müsse, und daß dieses Beharrliche durch den Substanzbegriff gedacht werde, war man schon frühzeitig einig — darüber aber, wie man sich das Verhältniß dieser sogenannten Substanz zu ihren wechselnden Accidenzien vorzustellen habe, wurde man sich großentheils nicht klar. Die Meisten identifizirten kurzerhand die Begriffe „Materie" und „Substanz", ohne zu bedenken, daß ersterer Ausdruck richtig verstanden (je nachdem man ihn in Gedanken in „das Materielle" oder in „alles Materielle" übersetzt) entweder lediglich einen aus der Wahrnehmung einzelner materieller Erscheinungen abgezogenen materialen Allgemeinbegriff oder aber einen durch summarische Zusammenfassung gewonnenen Sammelbegriff bezeichnet d. h. auf alle Fälle einen Begriff, durch den lediglich das Vorhandensein einer Vielheit wesentlich gleichartiger Realitäten, aber keinerlei innerlicher Zusammenhang zwischen diesen und folglich auch kein wesentlich Einheitliches, kein objektiv-reales Ganzes gedacht werden kann, welches doch durch den Substanzbegriff, der ein rein formaler Verstandesbegriff ist, geschieht.

Was zu dieser Konfundirung ursprünglich Veranlassung gab, war aller Wahrscheinlichkeit nach die absolute Daseinsbeharrlichkeit, die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit, die man bei den angenommenen letzten Urbestandtheilen alles Körperlichen mit Nothwendigkeit voraussetzen muß. Es ist aber klar, daß, wenn durch den Substanzbegriff faktisch nichts weiter als diese absolute Daseinsbeharrlichkeit gedacht würde, hierdurch zwar allerdings die Anwendung desselben auf jene letzten Urbestandtheile aller materiellen Dinge und infolge dessen auch seine Identifizirung mit dem Materiebegriff gerechtfertigt erscheinen würde, alsdann aber gar nicht von **einer** objektiv-realen Substanz (als dem gemeinsamen Urquell ihrer Accidenzien), sondern lediglich von einer unendlichen Vielheit von Ursubstanzen die Rede sein könnte, wie ja streng genommen auch nicht von einer objektiv-realen Materie, sondern nur von einer unzähligen Menge materieller Elemente gesprochen werden kann. Der Substanzbegriff wäre dann eben gleich dem Materiebegriff als

ein materialer Allgemeinbegriff oder auch als ein bloßer Sammelbegriff zu denken und in Gedanken in „das Substanzielle“ oder in „alles Substanzielle“ zu übersetzen. Daß er aber nicht so zu verstehen ist, sondern daß man faktisch durch ihn (wenn auch oft in sehr unklarer Weise) mehr als bloße Unvergänglichkeit (einer Vielheit selbstständiger Ursubstanzen) denkt, das beweist allein schon der Umstand, daß man ihn von jeher mit dem Accidenzbegriff in eine Verbindung gebracht hat, die derjenigen analog ist, die zwischen den Begriffen von Ursache und Wirkung besteht. Demgemäß wird denn auch eine nothwendige kausale Beziehung zwischen einer Substanz und mehreren ihr zugehörigen Accidenzien vorausgesetzt, der zufolge man erstere als die gemeinsame immanente Ursache der letzteren denkt, als dasjenige, was nicht allein dem Wechsel der letzteren als selbstständiges Beharrliches (Subsistirendes) zu Grunde liegt, sondern was diesen Wechsel allererst möglich macht und den Accidenzien ihr bloß vorübergehendes (inhärirendes) Dasein verleiht. Der so verstandene Substanzbegriff aber ist für unser Denken ein durchaus unentbehrlicher Begriff, weil nur er, wie schon im Eingang dieser Arbeit hervorgehoben wurde, uns jenes Zusammenwirken alles scheinbar für sich Bestehenden, Einzelnen, das wir durch die Begriffe der Kausalität und Wechselwirkung denken, verständlich macht, insofern er es aus einer höheren Einheit, aus einem inneren und unauflöslichen Zusammenhange alles Einzelnen ableitet, und dadurch die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt, die sonst gleichsam ihrer Totalität nach selbst gesetzlos in der Luft schweben würde, in einer unser Denken befriedigenden Weise durch ein selbst nicht weiter Bedingtes, in sich beruhendes Absolutes erklärt.

Eine solche objektiv-reale, organische höchste Wesenseinheit alles Einzelnen nun wird, wie an sich klar ist, durch den Materiebegriff nicht gedacht; trotzdem darf nicht übersehen werden, daß man gemeiniglich, infolge einer unbewußten Erschleichung, mehr in diesen hineinlegt, als faktisch in ihm liegt und mit gutem Grunde durch ihn gedacht werden kann — insofern man nämlich unter Materie nicht bloß die Totalität oder auch den bloß gedachten Inbegriff einer Vielheit wesentlich gleich-

artiger Realitäten, sondern stillschweigend und als ob das selbstverständlich wäre, ein aus diesen Realitäten Zusammengesetztes und also doch in gewissem Sinne objektiv Einheitliches versteht. Diese Auffassung des Materiebegriffes ist es denn auch ohne Zweifel gewesen, die ganz wesentlich zur Konfundirung desselben mit dem Substanzbegriff beigetragen hat; eben deshalb aber ist es dringend nothwendig, ihr gegenüber aufs Nachdrücklichste zu betonen, daß der fragliche Begriff, in diesem Sinne verstanden, als ein durchaus unhaltbarer bezeichnet werden muß, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es ein aus materiellen Urbestandtheilen bloß äußerlich Zusammengesetztes, ein bloßes, rein äußerliches Konglomerat von Atomen überhaupt nicht giebt, indem in Wahrheit alle, auch die scheinbar rein äußerliche Zusammensetzung auf inneren wesentlichen Beziehungen und also in letzter Reihe auf der durch den Substanzbegriff gedachten inneren organischen Wesenseinheit alles Seienden beruht.*) Den fundamentalen Unterschied, der zwischen einer solchen und einem bloß äußerlichen Konglomerat von

*) Auch die Materialisten denken ja in Wahrheit ihre Atome keineswegs bloß äußerlich zusammengesetzt; sie denken sie vielmehr in mannigfachen wechselseitigen kausalen Beziehungen zu einander; sie lassen sie auf einander wirken und begaben sie zu diesem Zwecke mit „Kräften", ja sie glauben ohne Zweifel selber nicht, daß jemals irgend ein Atom, das vorher total isolirt gewesen und noch niemals in irgend welcher Beziehung zu anderen gestanden hat, in „die Welt", d. h. in den Zusammenhang der anderen hineingerathen oder, wenn es diesem Zusammenhang einmal angehört hat, je völlig aus demselben herausfallen und etwa im unendlichen Raume gänzlich und für ewige Zeiten für denselben sollte verloren gehen können (was doch beides möglich sein müßte, wenn nicht eben ein nothwendiger und unauflöslicher Zusammenhang zwischen allen „Theilen der Welt" bestände). Trotzdem behaupten sie unaufhörlich, die Welt sei „bloße Materie", d. h. sie leugnen, daß den einzelnen Atomen Beziehungen zu anderen ihrer Natur nach nothwendig sind und daß sie gar nicht absolut isolirt und außer aller Beziehung zu anderen gedacht werden können — kurz, sie geben zu verstehen, daß diese Beziehungen und der in ihnen zum Ausdruck kommende innere Zusammenhang aller etwas durchaus Nebensächliches, Gleichgültiges und Unwesentliches sei, während doch gerade in diesem eigenthümlichen Zusammenhang das eigentliche Wesen der „Welt" besteht.

Atomen besteht, aber übersieht man vielfach, und darum auch unterscheidet man nicht, wie man sollte, zwischen „Materie“ und „Substanz“.

Ein zweiter Mißbrauch, der ziemlich allgemein mit dem Substanzbegriff getrieben wird, ist der, daß man ihn mit dem Dingbegriff bezw. mit dem Objekt- oder Subjektbegriff identifizirt. Auch hierzu hat ohne Zweifel die relative Beharrlichkeit der Dinge, die Thatsache ihrer „Materialität“ ursprünglich Veranlassung gegeben. Aber in diesem Fall kam noch etwas Anderes dazu. Es ist nämlich nicht zu leugnen, daß zwischen dem „Ding“ und seinen vorübergehenden Wirkungen, dem „Objekt“ und seinen „Qualitäten“, dem „Subjekt“ und seinen Vorstellungen, Gedanken und Empfindungen scheinbar, zwischen dem Ding und seinen es konstituirenden Bestandtheilen bezw. seinen „Gliedern“ thatsächlich ein in gewissem Sinne ähnliches Verhältniß, wie es zwischen der Substanz und ihren Accidenzien gedacht wird, besteht. Gleichwohl sind die Einzeldinge sämmtlich keine Substanzen, und zwar deshalb nicht, weil sie ohne Ausnahme selbst wieder ihrem Dasein und Wesen nach bedingt sind, selbst erst in der Zeit entstehen und wieder vergehen, während ihres Daseins aber unausgesetzt mit anderen in Wechselwirkung stehen und mannigfache Veränderungen und Umwandlungen durch äußere Einwirkungen erleiden, welches alles der Substanzialität, d. h. der Unbedingtheit und absoluten Selbstständigkeit, die durch den Substanzbegriff gedacht wird, widerspricht. Eben deshalb ist das einzelne Ding auch thatsächlich nicht die immanente Ursache der Wechselwirkung, die zwischen seinen Bestandtheilen besteht; denn diese Wechselwirkung hat unter allen Umständen eine äußere Ursache, jene Ursache nämlich, der das Ding selbst als solches allererst sein Dasein verdankt; jene „äußere“ Ursache aber macht die „innere“ überflüssig, ja es macht die Annahme einer solchen widerspruchsvoll und deshalb unmöglich. Der hieraus resultirende bedeutsame Unterschied zwischen dem Dingbegriff und Substanzbegriff kann uns indessen nicht hindern, die Einzeldinge dadurch, daß wir in Gedanken von ihrer eigenen Daseinsbedingtheit sowie von ihren mannigfachen Beziehungen zu anderen Dingen abstrahiren, gleichsam absolut selbstständig zu machen und sie der

größeren Denkbequemlichkeit wegen als Substanzen zu betrachten — eine Auffassungsweise, der gemäß wir gemeiniglich ohne Skrupel das Ding als immanente Ursache der Wechselbeziehung seiner Theile (bezw. die „Idee" des Dinges als „immanenten Zweck" desselben) — das Objekt schlechthin als letzten zureichenden Grund seiner Qualitäten und ebenso das vorstellende Subjekt als selbstständigen Quell seiner Gedanken und Empfindungen ansehen, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß das Ding selbst zugleich mit der Wechselbeziehung seiner Theile durch eine äußere Ursache hervorgebracht wird, sowie daß Qualitäten, Vorstellungen und Empfindungen lediglich dem Zusammenwirken von Subjekt und Objekt entspringen. Hiergegen ist nun nicht das Mindeste einzuwenden — im Gegentheil, eine solche Anschauungsweise ist nicht nur zweckmäßig und naheliegend, sondern geradezu geboten und für den praktischen Gebrauch unseres Denkvermögens durchaus unentbehrlich. Trotz alledem aber ist es höchst bedauerlich, daß die Philosophie sich durch diese für praktische Zwecke so nützliche Identifizirung des Dingbegriffes mit dem Substanzbegriff täuschen ließ und auch ihrerseits den zwischen beiden bestehenden fundamentalen Unterschied verkannte. Denn es konnte nicht fehlen, daß hieraus mannigfache Irrthümer und Mißverständnisse entstanden. Es ist deshalb dringend nothwendig, auf obigen Unterschied aufmerksam zu machen und ausdrücklich hervorzuheben, daß der Dingbegriff lediglich aus praktischen Gründen, und obwohl er ihm keineswegs ebenbürtig ist, als Stellvertreter des Substanzbegriffes fungirt, indem die unter einander in Wechselwirkung stehenden Einzeldinge ohne Ausnahme bloße Accidenzien sind, die lediglich wir, um der Denkbequemlichkeit willen, unter Außerachtlassung ihrer kausalen Bedingtheit, als Substanzen betrachten. — Aus diesem Unterschied zwischen Dingbegriff und Substanzbegriff erklärt sich übrigens auch die Thatsache, daß das Identitätsgesetz nicht absolut, sondern nur mit gewissen (zeitlichen) Beschränkungen für die uns in der Erfahrung allein vorkommenden Einzeldinge gilt: — denn das Identitätsgesetz gründet sich auf den Substanzbegriff, einzelne Dinge aber sind, wie wir eben sahen, keine unveränderlich beharrenden, d. h. eben keine allezeit identischen Substanzen. — Da der

in Rede stehende Zusammenhang zwischen dem Identitätsgesetz und dem Substanzbegriff ganz direkt auf den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang zwischen unseren sogenannten Denkgesetzen und unseren reinen Verstandesbegriffen hindeutet, und da eine Beleuchtung dieses Zusammenhanges geeignet erscheint, ein neues, helles Licht auf den Werth und die Bedeutung dieser Begriffe für unsere gesammte Denkthätigkeit und Vorstellungswelt zu werfen, so kann ich nicht umhin, auf den beregten Punkt an dieser Stelle noch etwas näher einzugehen.

Schon Schopenhauer hat in seiner „Vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde“ darauf aufmerksam gemacht, daß das Verhältniß des Urtheils zu seinem Erkenntnißgrunde sowie das des Motivs zur Handlung genau dem zwischen Ursache und Wirkung gedachten entspricht. Ebenso fiel ihm auf, daß der Identitätssatz, der Satz vom Widerspruch und der vom ausgeschlossenen Dritten unter sich eine so große Verwandtschaft hätten, „daß man beinahe nothwendig auf das Bestreben, einen gemeinsamen Ausdruck für sie zu suchen, gerathe“, und daß eine wesentliche Analogie zwischen ihnen und dem Satz: „daß die Materie beharre“, bestehe.*) Hätte er statt Materie „Substanz“ gesagt, so hätte die Sache ihre Richtigkeit gehabt, und hätte er dieser auffallenden Analogie weiter nachgeforscht, so würde er gefunden haben, daß dasselbe Verhältniß, das er zwischen Ursache und Erkenntnißgrund entdeckte, auch zwischen dem Substanzbegriff und dem Subjektsbegriff (unter Subjekt ist hier das Subjekt des Urtheils, nicht das vorstellende Subjekt im Gegensatz zum vorgestellten Objekt zu verstehen) besteht, ja daß alle unsere sogenannten Denkgesetze in den von Kant als „Analogien der

*) Von dem Verhältniß des Begriffes der bedingten Folge, den er auch als eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde mit aufführt, zum Kausalitätsbegriff ist schon ausführlich die Rede gewesen. Seinen sogenannten „Seinsgrund im Raum“ (Gesetz der Lage der Raumtheile) aber bringt er nur deshalb bei den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unter, weil er den Wechselwirkungsbegriff als besonderen Verstandesbegriff nicht gelten lassen will. Trotzdem sieht er sich selbst geradezu zu dem Zugeständniß genöthigt: „Bei dem Seinsgrunde im Raume herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung.“

Erfahrung“ bezeichneten Grundsätzen des reinen Verstandes ihren Ursprung haben und ebensowohl in reinen Vernunftbegriffen ihren entsprechenden begrifflichen Ausdruck finden können wie diese in den reinen Begriffen des praktischen Verstandes, d. h. in den einzigen wirklichen, ursprünglichen Kategorien.

Denn Verstand und Vernunft (letztere ganz allgemein als Begriffsvermögen im Sinne Schopenhauers gedacht) sind wesentlich gleichartige Erkenntnißvermögen; durch beide denken wir mittelst wesentlich gleicher Denkfunktionen nothwendige Beziehungen entweder gleichzeitiger oder zeitlich auf einander folgender Realitäten, nur daß diejenigen Realitäten, mit denen der Verstand es zu thun hat, der Welt der objektiv-realen Wirklichkeit (oder auch der Welt der reinen Anschauung), diejenigen dagegen, deren gesetzmäßigen Zusammenhang die Vernunft denkt, unserer Begriffswelt als solcher angehören. Weil aber diese letztere in der ersteren ihren Ursprung hat und demgemäß auch ihre Gesetzmäßigkeit auf der Gesetzmäßigkeit der objektiv-realen Wirklichkeit beruht, so ergiebt es sich ganz von selbst, daß auch die reinen Vernunftbegriffe in den Kategorien, die Denkgesetze in den reinen Grundsätzen des Verstandes ihren Grund haben müssen und ihnen demgemäß in ganz bestimmter Weise entsprechen.

Auf die betreffenden Analogien näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; erwähnt sei bloß, daß dem Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzien bezw. der als Substanzen gedachten Dinge zu ihren Qualitäten ꝛc. auf dem logischen Gebiete das Verhältniß des Subjektes zu seinen Prädikaten sowie auch das des Begriffes zu den unter ihm begriffenen Einzelvorstellungen, dem der Wechselwirkung das der Wechselbeziehung zwischen den Prädikaten eines Subjektes sowie auch zwischen den verschiedenen Gliedern des disjunktiven Urtheils, endlich dem von Ursache und Wirkung das von Erkenntnißgrund und Urtheil, von Prämisse und Konsequenz im Schluß ꝛc. entspricht. Bei einer systematisch strengen und genauen Darstellung aller dieser Verhältnisse müßte man freilich noch des Weiteren zwischen dem Begriffsvermögen im engeren Sinne, d. h. dem Vermögen der Begriffsbildung, dem Vermögen zu urtheilen und dem zu schließen unterscheiden, und es müßten die verschie-

denen Gestaltungen, in denen die drei Grundfunktionen alles Denkens, jener Unterscheidung entsprechend, ihren begrifflichen Ausdruck finden, sämmtlich nicht allein aufgesucht, sondern auch systematisch geordnet und eingehend erläutert werden; für unsern Zweck aber genügte es, nur flüchtig auf die Art des zwischen ihnen bestehenden Zusammenhanges hinzuweisen, weshalb ich mir auch gestatten konnte, nur ganz allgemein von der Vernunft als einem „Begriffsvermögen“ im weiteren Sinne zu sprechen und durch diesen Ausdruck Urtheils-, Schluß- und Begriffsvermögen im engeren Sinne gemeinsam zu begreifen.

Auch darauf, daß die drei ersten Denkgesetze: das Identitätsgesetz, der Satz vom Widerspruch und der vom ausgeschlossenen Dritten in dem Verhältniß, das zwischen dem Subjekt und seinen Prädikaten gedacht wird, und in der dadurch bedingten Wechselbeziehung sämmtlicher Prädikate eines Subjektes ihren Grund haben und deshalb auch in den einen Satz: „das Subjekt ist der zureichende Grund aller seiner Prädikate“ zusammengefaßt werden können, soll hier nur im Vorbeigehen flüchtig hingewiesen werden: denn daß aus diesem Satz jene drei Gesetze als nothwendige Folgerungen sich ergeben, erhellt von selbst.

Es erübrigt nunmehr bloß noch im Einzelnen nachzuweisen, daß die sämmtlichen von Kant als Kategorien bezeichneten Begriffe, mit Ausnahme der von uns bereits eingehend besprochenen, in Wahrheit keine besonderen, selbstständigen, reinen Verstandesbegriffe sind, wohl aber mit den vorerwähnten wirklichen Kategorien in nahem Zusammenhange stehen, ja großentheils aus den in ihnen gedachten Beziehungsverhältnissen entspringen.

Was den ersten Theil dieser Behauptung anlangt, so erhellt die Wahrheit desselben hinsichtlich der meisten dieser Begriffe allein schon aus dem Umstand, daß durch sie gar keine nothwendigen Beziehungen zwischen gegebenen Realitäten gedacht werden und folglich auch keine wesentlichen Funktionen unseres Verstandes zum begrifflichen Ausdruck gelangen, in unzweideutiger Weise von selbst.

Lediglich die Begriffe der Vielheit und Allheit machen in dieser Beziehung eine Ausnahme, denn durch sie wird thatsächlich ein gewisses Beziehungsverhältniß zwischen gegebenen Realitäten

11*

gedacht. Beide Begriffe sind nämlich nichts anderes als gleichsam unbestimmte Zahlen, gleich den bestimmten Zahlen (mit Ausnahme der Eins) von uns selbst geschaffene höhere Einheiten, mit deren Hülfe wir das Zählbare, ohne es wirklich zu zählen, summarisch zusammenfassen, d. h. also Bezeichnungen für gewisse Akte der Synthesis, vermöge deren wir den betreffenden Vorstellungsrealitäten so gut wie durch das wirklich ausgeführte Zählen eine gewisse Art wechselseitiger Beziehung aufdrängen, insofern sie sich ja nunmehr gegenseitig zu einer ihnen gemeinsamen höheren Vorstellungseinheit ergänzen. Im Gegensatz zu den bestimmten Zahlen aber sind diese Begriffe eben ihrer Unbestimmtheit wegen wohl geeignet, dasjenige Beziehungsverhältniß in allgemeinerer Form auszudrücken, welches beim wirklichen Zählen zum einzelnen konkreten Ausdruck gelangt. Sie stehen in dieser Beziehung auf einer Stufe mit dem schon oben erwähnten Allgemeinbegriff der höheren Zähleinheit oder zusammengesetzten Zahl, und wenn wir sie trotzdem so wenig wie diesen als besondere Kategorie anerkennen können, so hat das seinen Grund lediglich in dem Umstand, daß die allen diesen Begriffen bezw. den ihnen entsprechenden Beziehungsverhältnissen gemeinsam zu Grunde liegende Beziehungsform als solche nicht in ihnen, sondern in dem Begriff des aus Theilen zusammengesetzten Ganzen zum allgemeinsten begrifflichen Ausdruck gelangt. An diesem letzten Begriff, den wir schon oben als formalen Repräsentanten des Substanzbegriffes kennen lernten, haben wir mithin die einzige hier in Betracht kommende wirkliche Kategorie; die Begriffe der Vielheit und Allheit so gut wie der Begriff der höheren Zähleinheit aber sind nur als besondere Gestaltungen jenes einzigen, ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden reinen Verstandesbegriffes zu betrachten.

Daß der Begriff der Einheit als Kategorie gar nicht ernsthaft in Frage kommen kann, erhellt von selbst. Denn er repräsentirt ja lediglich eine einzelne Realität schlechthin und es wird durch ihn an und für sich gar keine Vielheit gegebener Realitäten und folglich auch keinerlei Beziehung zwischen solchen gedacht.

Wir kommen nunmehr zu Kants sogenannten „Kategorien der Qualität“. Schon diese Bezeichnung giebt Veranlassung zu einer

für unser Thema wichtigen und deshalb hier einzuschaltenden Betrachtung. Bei einigem Nachdenken drängt sich nämlich mit überzeugender Macht die Erkenntniß auf, daß in der Welt der objektiven Wirklichkeit so wenig rein qualitative Beziehungsverhältnisse existiren, wie die eben behandelten quantitativen ein selbstständiges, außermentales, objektiv-reales Dasein besitzen (und zwar einfach deshalb nicht, weil es objektiv weder rein quantitative Realitäten ohne alle Qualität, noch rein qualitative ohne alle Quantität giebt, sondern lediglich Realitäten, die eine ganz bestimmte Qualität*) in ganz bestimmter Größe besitzen). Gleich den bloß quantitativen Beziehungen, die als solche allererst durch die (sinnliche oder reflektirende) Anschauung entstehen, gewinnen daher auch die rein qualitativen lediglich im Geiste des vorstellenden Individuums eine besondere, aber eben darum bloß subjektive Realität: denn einzig und allein durch das Verbinden wesentlich gleichartiger Vorstellungen zu einem Allgemeinbegriff treten diese bloß vermöge ihrer Qualität in direkte Beziehungen zu einander, während die den betreffenden Vorstellungen zu Grunde liegenden Realitäten in keinerlei durch ihre Wesensgleichheit bedingten direkten Beziehungen zu einander stehen. Ihren allgemeinen Ausdruck aber findet diese Art der Beziehung nicht in den von Kant aufgeführten vermeintlichen Kategorien der Qualität, sondern in dem schon erwähnten Begriff des Allgemeinbegriffes (der eine Vielheit wesentlich gleichartiger Vorstellungen gemeinsam befassenden allgemeinen Vorstellung) selbst — ein Begriff, der aber um deswillen nicht den Kategorien beigezählt werden kann, weil in ihm nicht eine Funktion des Verstandes, sondern vielmehr eine Funktion des Abstraktions- (Begriffs-) Vermögens zum allgemeinen begrifflichen Ausdruck gelangt.

---

*) Daß hier unter „Qualität" nicht diese oder jene Sinnesqualität, sondern die wesentliche Eigenthümlichkeit der betreffenden Realitäten selbst zu verstehen ist, bedarf wohl kaum einer besonderen Versicherung. Eine solche wesentliche Eigenthümlichkeit aber muß auch den vorausgesetzten Urelementen alles Seienden selbst dann zuerkannt werden, wenn man annimmt, daß sie bei allen Urelementen eine durchaus gleichartige ist.

Es kann in Anbetracht der hier dargelegten Lage der Dinge nicht Wunder nehmen, daß diejenige Rubrik der Kantschen Kategorientafel, die den Titel „Kategorien der Qualität" trägt, gar keinen selbstständigen Inhalt besitzt, indem die ersten beiden der in ihr aufgeführten Begriffe, die der Realität und Negation, wie wir gleich sehen werden, noch einmal an anderer Stelle widerkehren; der dritte, der der Limitation als der nur bedingten Realität, aber mit ihnen im engsten Zusammenhange steht und deshalb auch in Verbindung mit ihnen an der betreffenden Stelle (bei den sogenannten Kategorien der Modalität) zur Sprache gebracht werden muß.

Von den Kategorien der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung, die bei Kant als Kategorien der Relation aufgeführt werden, ist schon ausführlich die Rede gewesen. Hier mag nur noch bemerkt werden, daß es unthunlich ist, besondere Kategorien der Relation anzunehmen, weil ja alle Kategorien als solche es mit Relationen zu thun haben, indem ihre gemeinsame charakteristische Eigenthümlichkeit ja gerade darin besteht, daß sie den allgemeinen Beziehungsformen, die den gesetzlichen Beziehungen der Erscheinungen zu Grunde liegen, den entsprechenden begrifflichen Ausdruck verleihen. So erhält die Thatsache, daß wir in den Kategorien der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung die einzigen wahren Grundkategorien zu erblicken haben, durch Kant und seine Kategorientafel selbst, nämlich durch den scheinbar nebensächlichen Umstand, daß er **eben diese Begriffe als Relationsbegriffe bezeichnet,** eine unbeabsichtigte und unfreiwillige, aber darum nur um so werthvollere Bestätigung.

Es bleiben sonach nur noch die vermeintlichen Kategorien der Modalität zur Betrachtung übrig. Dieselben stehen mit den wirklichen Kategorien sämmtlich im innigsten Zusammenhang, sind aber selbst keine Begriffe, durch die allgemeine Beziehungsformen als solche zum Ausdruck gelangen. Die Begriffe des Daseins und Nichtseins sind, wie schon erwähnt, mit denen der Realität und Negation identisch. Denn was ist Dasein anderes als Realität, und was Nichtsein anderes als Negation? Durch beide aber wird lediglich ein Gegensatz, der uns durch die Anschauung unmittelbar

zum Bewußtsein kommt, zum begrifflichen Ausdruck gebracht. Denn jede (sinnliche wie reflektive) Anschauung enthält positive und negative Elemente: neben den einzelnen positiv wahrgenommenen Dingen und den auf einander folgenden Vorstellungen und Empfindungen nämlich scheinbare Lücken, die wir als solche aber doch auch in der Anschauung vorstellen und die wir bezeichnen als „leere Räume“ bezw. als „leere Zeiten“.*) So kommt es, daß auch das Nichtseiende dadurch, daß es im Gegensatz zum Seienden neben diesem vorgestellt wird, für uns eine gewisse Realität gewinnt, und daß von ihm etwas (nämlich seine Negativität, sein Mangel an Realität) ausgesagt werden kann. Denn das gemeinsame Merkmal aller positiven Anschauungselemente ist ja eben ihre Positivität oder Realität, ihr Theilhaben am Dasein; das gemeinsame Merkmal der negativen Elemente aber ihre Negativität, ihr Theilhaben am Nichtsein, an der Negation. So werden Sein und Nichtsein zu besonderen Prädikaten, ein Umstand, der mit der Thatsache, daß Prädikate das Subjekt, dem sie zukommen, und folglich auch das Dasein dieses Subjektes jederzeit voraussetzen, auf den ersten Blick in Widerspruch zu stehen scheint. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber, wenn man bedenkt, daß sowohl die Subjektsvorstellung als solche als auch das durch sie Vorgestellte als solches jederzeit eine gewisse Realität besitzen, selbst wenn **letzteres** an und für sich gänzlich nichtig sein sollte; daher ist es sehr wohl möglich, daß einem bestimmten Gedachten ein über das bloße Gedachtsein hinausgehendes Dasein (und folglich auch dem betreffenden Subjekt ein entsprechendes Prädikat) sowohl beigelegt als abgesprochen werden kann. Schon hieraus erhellt aber, daß keinem Gedachten irgend welcher Art jemals das Dasein schlechtweg aberkannt werden kann, sondern daß man immer nur eine bestimmte Art des Daseins im Sinne hat, wenn man sagt: Dieses oder jenes Gedachte ist nicht real — weil es nämlich schon als Gedachtes auf alle Fälle eine gewisse Realität besitzt, und weil es sehr verschiedene Arten von Realität giebt, die zugesprochen oder aberkannt werden

*) Vergl. Kants Auseinandersetzungen über Realität in seiner Polemik wider den ontologischen Gottesbeweis. Kr. R. 461.

können. So haben z. B. auch nachgemachte oder gemalte, oder in der Phantasie ihrer äußeren Erscheinung oder ihrem Werthe nach vorgestellte Münzen je eine ganz bestimmte Art von Realität, und doch sage ich von ihnen allen: „Sie sind keine wirklichen Münzen", ein Urtheil, durch welches ich ihnen diejenige Realität aberkenne, die ich mit dem Worte „Münze" in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung verbinde. Wir kommen auf diese verschiedenen Arten von Wirklichkeit gleich noch ausführlicher zurück.

Hier sei nur vorerst noch bemerkt, daß der in der Anschauung unmittelbar zu Tage tretende Unterschied zwischen Realität und Negation uns das einzelne Reale in jedem Fall als ein nur begrenzt Reales zeigt, wodurch der Begriff der begrenzten Realität oder Limitation entsteht.

Durch alle diese Begriffe werden nun, wie an sich klar ist, weder Beziehungen zwischen gegebenen Realitäten noch Beziehungsformen als solche gedacht. Gleichwohl ist der innige Zusammenhang dieser Begriffe mit den Kategorien nicht zu verkennen, insofern nämlich 1) das Prädikat der Realität ausschließlich dem in Beziehungen Stehenden sowie den betreffenden Beziehungen selbst beigelegt werden kann — insofern 2) die Art der Realität sich durchaus nach der Natur der in dem betreffenden Fall in Frage kommenden Beziehungen richtet, und insofern daher endlich 3) nur wo eine Beziehung irgend welcher Art bezw. eine Beziehung einer bestimmten Art zu konstatiren ist, von Realität überhaupt bezw. von einer bestimmten Art von Realität die Rede sein kann.*) So kommt das Prädikat der objektiven Realität oder

*) Diese innige Beziehung des Realitätsbegriffes zu den Relationen dokumentirt sich übrigens schon darin, daß ich die betreffenden, in Beziehungen stehenden Einheiten kurzerhand als Realitäten bezeichnen konnte. Hiermit ist außerdem implicite bereits ausgesprochen, daß Beziehungen nur zwischen Realitäten, nicht zwischen dem Realen und dem Nichtrealen als solchem möglich sind. Freilich können wir eine gewisse Art von Beziehung auch zwischen dem Realen und dem Nichtrealen stiften, indem wir beide zugleich vorstellen: indessen dies ist doch nur deshalb möglich, weil eben, wie wir sahen, durch das Vorstellen auch das Nichts eine gewisse Realität gewinnt. Die so entstehende Beziehung aber ist der Gegensatz der bei dem Versuch, ihn zu objektiviren, d. h. ihn als ein ob=

der Realität im eigentlichen Sinne ausschließlich den Beziehungen, die den durch die Grundkategorien gedachten Beziehungsformen zu Grunde liegen, sowie dem in solchen Beziehungen Stehenden zu: so korrespondiren der reinen Anschauungsrealität die in den formalen Kategorien, so der logischen Realität die in den reinen Vernunftbegriffen zum Ausdruck kommenden allgemeinen Formen der Beziehung.*) Objektiv-real sind demnach alle Realitäten, die als Ursachen oder Wirkungen, als Dinge oder Elemente von Dingen, als Accidenzien oder Substanzen existiren, und endlich alle kausalen Beziehungen selbst; eine bloß subjektive Anschauungsrealität besitzen Raum und Zeit und alle geometrischen und arithmetischen Verhältnisse; bloß logische Realität endlich haben Begriffe, Urtheile und Schlüsse, Subjekte und Prädikate, Prämissen und Konsequenzen als solche; außerdem kommt den einzelnen Akten des Begreifens, Urtheilens und Schließens so gut wie den Anschauungsakten als einzelnen konkreten Vorgängen in unserm Gehirn aber auch noch unzweifelhafte objektive Realität zu. Uebrigens wird auch die Limitation in den Kategorien und reinen Vernunftbegriffen implicite schon mit gedacht: denn Ursachen und Wirkungen, Dinge und Accidenzien, Raum- und Zeitgrößen, sowie Begriffe, Urtheile und Schlüsse ꝛc. sind ohne Ausnahme nur bedingt real. Die Substanz allein ist unbedingt real oder absolut.

In einem noch innigeren Zusammenhang als die Begriffe der Realität und Negation aber stehen die Begriffe der Nothwendigkeit,

---

ektiv-reales Verhältniß zu denken, die Unmöglichkeit dieses Unterfangens zum Bewußtsein bringt und dadurch den Widerspruch erzeugt. Denn auf dem Gegensatz und auf der Unmöglichkeit, das Entgegengesetzte in objektiv-realen Beziehungen zu einander zu denken, beruht ja einzig und allein der Satz vom Widerspruch, der lediglich besagt, daß zwischen zwei Prädikaten, die das Sein und das Nichtsein einer und derselben Qualität ausdrücken, nicht diejenige Beziehung denkbar ist, die zwischen allen Prädikaten eines Subjektes besteht — und zwar deshalb nicht, weil zwischen einer Qualität und dem Mangel derselben (bezw. einer solchen [entgegengesetzten] Qualität, die diesen Mangel zur Voraussetzung hat), d. h. zwischen einem Realen und einem Nichts, keinerlei objektiv-reale Beziehung vorhanden sein kann.

*) Das „bloß Eingebildete" entlehnt seine Scheinrealität ebenfalls einer dieser drei Arten von Realität.

Zufälligkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit zu den Kategorien und reinen Vernunftbegriffen, insofern sie sämmtlich den in jenen gedachten Beziehungsformen oder genauer den letzteren zu Grunde liegenden Beziehungsverhältnissen entspringen. Alle Beziehungsverhältnisse nämlich enthalten zwei wesentlich verschiedene Arten von Beziehungsgliedern: bedingende und bedingte. Erstere nun sind (eben als Bedingungen) nothwendig für das Dasein der betreffenden Bedingten; letztere ihrerseits aber sind aus eben diesem Grunde nur möglich, wenn jene gegeben sind, sie hängen ihrem Dasein und Wesen nach von jenen ab, sind aber, sobald jene gegeben sind, nicht bloß möglich, sondern ihrerseits, zwar nicht für die betreffenden Bedingenden, aber vermöge derselben, ebenfalls nothwendig. Und zwar ist letztere Art der Nothwendigkeit der Ausdruck eines objektiv-realen konkreten Abhängigkeitsverhältnisses eines objektiv de facto ausgeübten Zwanges; das Daseinmüssen der Bedingenden als solcher dagegen ist der Ausdruck einer bloß logischen Abhängigkeit, insofern wir das Bedingende als ein für das Bedingte Nothwendiges **hinzudenken müssen**. Nothwendig in diesem letzteren Sinne sind: die Ursachen für ihre Wirkungen, die Substanz für ihre Accidenzien, die einzelnen in Wechselwirkung stehenden Dinge und Elemente **für einander**, d. h. die einen für die Zustände der anderen; nothwendig endlich alle diese Realitäten für die mannigfachen durch sie bedingten Beziehungen der Kausalität und Wechselwirkung selbst; faktisch nothwendig aber sind umgekehrt die Wirkungen gegebener Ursachen, die Accidenzien in Anbetracht der Substanz, die Zustände der Dinge, die aus den Einwirkungen fremder Dinge entspringen ꝛc. Nothwendig in ersterem Sinne sind ferner auch die Motive und ein gegebener Charakter für die aus ihrem Zusammenwirken resultirenden Handlungen sowie die Mittel für einen bestimmten Zweck, insofern sie nichts anderes als die Ursachen sind, die die Macht haben, die in Gedanken antizipirte, als Zweck vorgestellte Wirkung zu realisiren.

Im Gegensatz dazu nennen wir zufällig jedes scheinbar nicht nothwendige Geschehen, z. B. jedes Zusammentreffen von Umständen, deren Kausalzusammenhang uns nicht erkennbar ist und deshalb von uns als nicht vorhanden angesehen wird — ganz be-

sonders aber das Unbeabsichtigte, keines bestimmten Zweckes wegen Unternommene, Unvorhergesehene: eine zufällige Wirkung, zufällige Ursache, zufällige Handlung ꝛc. (woher auch der beliebte Ausdruck „blinder Zufall" datirt). Da alles Geschehen objektiv genommen als Wirkung bestimmter Ursachen nothwendig ist, so erhellt von selbst, daß nur in subjektivem Sinne, sofern wir entweder den thatsächlich vorhandenen Kausalzusammenhang einfach außer Acht lassen oder aber das Fehlen bewußter Absichten und Zwecke konstatiren, von Zufall die Rede sein kann. — Uebrigens bezieht sich der Nothwendigkeitsbegriff nicht bloß auf die in den Grundkategorien, sondern auch auf die in den formalen Kategorien und reinen Vernunftbegriffen gedachten Beziehungsformen und Relationen. So ist nothwendig auch der Raum in Bezug auf das Raumerfüllende und auf einzelne, in ihm allein „mögliche" begrenzte Räume; so nothwendig ferner die vorhergehenden Zahlen für die folgenden, die Prämissen für ihre Konsequenzen, die Subjekte für ihre Prädikate ꝛc. Die Bedeutung des Möglichkeitsbegriffes ist schon kurz berührt worden: möglich ist das Bedingte, wenn seine Daseinsbedingungen gegeben waren oder sind — unmöglich ist es, wenn sie fehlen — oder mit anderen Worten: möglich ist, was wirklich, unmöglich, was nicht wirklich sein oder werden kann. Doch ist hierbei zwischen thatsächlicher, konkreter und logischer, abstrakter Möglichkeit und Unmöglichkeit zu unterscheiden.

Möglich in ersterem Sinne ist dasjenige (Ding oder Ereigniß) dessen konkrete Daseinsbedingungen gegeben sind oder doch unseres Wissens gegeben sein können, was also entweder wirklich werden muß*) oder doch nach unserem Dafürhalten

*) Es hat etwas Frappirendes, ein Ding oder Ereigniß, das wirklich werden muß und das eben deshalb als ein nothwendiges zu bezeichnen ist, trotzdem zugleich für ein „bloß" mögliches erklären zu hören; indessen gebrauchen wir den Ausdruck doch faktisch in diesem Sinn. Denn wir sagen, daß alles wirklich Gewordene möglich war, alles (konkret) Mögliche aber im Laufe der Zeit unfehlbar wirklich werden muß, wohingegen wir dasjenige, was niemals wirklich wird, für ein (konkret) Unmögliches erklären. Von der konkreten Möglichkeit in diesem positiven oder objektiven Sinne aber muß die im subjektiven Sinne unterschieden werden, der gemäß wir sagen: Es ist (nach unserer Kenntniß der Umstände) möglich, d. h. **nicht unmöglich**, daß dies oder jenes geschieht.

wirklich sein oder werden **kann.** Man muß sonach noch einmal in Gedanken eine Trennung vornehmen und die konkrete Möglichkeit im positiven oder, wenn man will, objektiven Sinne von der im bloß negativen oder subjektiven Sinne unterscheiden.

Häufiger noch als in konkreter Bedeutung aber kommen die beiden Begriffe der Möglichkeit und Unmöglichkeit in abstrakter Bedeutung zur Anwendung. Möglich in diesem Sinne, d. h. logisch, seinem Begriff oder, was dasselbe ist, seinem Wesen nach möglich aber ist alles, was den allgemeinen Daseinsbedingungen oder, was dasselbe ist, den allgemeinen Gesetzen, die die verschiedenen Gebiete der Wirklichkeit beherrschen, nicht widerspricht oder doch nicht zu widersprechen scheint, was entweder thatsächlich oder doch, unserm Dafürhalten nach, ohne Widerspruch gedacht werden kann. Da die allgemeinen Gesetze der objektiven und anschaulichen Realität einerseits in den Grundsätzen des reinen Verstandes (die in den formalen und Grundkategorien in begrifflicher Fassung erscheinen), andererseits in den (materialen) Naturgesetzen und den besonderen geometrischen und arithmetischen Sätzen, die allgemeinen Gesetze der logischen Realität aber in den Denkgesetzen ihren abstrakten Ausdruck finden, so erhellt hieraus die Bedeutung der Kategorien und reinen Vernunftbegriffe für die Beurtheilung der logischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines in Gedanken Gesetzten sowie der enge Zusammenhang dieser Begriffe mit jenen von selbst. — Ich habe eben gesagt: Logisch möglich nennen wir, was den allgemeinen Daseinsgesetzen nicht widerspricht oder doch nicht zu widersprechen scheint. Ich war zu dieser letzteren Einschränkung genöthigt, weil wir nicht alle allgemeinen Gesetze, die das Gebiet der objektiven Realität beherrschen, nämlich nicht alle materialen Naturgesetze, kennen, und weil uns auch nicht alle diejenigen, die das Gebiet der anschaulichen Realität beherrschen, in jedem Augenblick bewußt und gegenwärtig sind. So kommt es, daß wir häufig Begriffe und Urtheile, die nur uns widerspruchslos erscheinen, für wirklich widerspruchslose halten*) und demgemäß sie

*) Von diesen immer noch wirklichen Begriffen und Urtheilen sind die bloßen Worte und die bloß formalen Wort- und Scheinurtheile

selbst und das in ihnen Gedachte für objektiv logisch möglich erklären, auch wenn sie dies thatsächlich nicht sind, falls sie nämlich, ohne daß wir dies wissen, einem uns nicht bekannten Naturgesetz oder einem uns nicht gegenwärtigen mathematischen Satz widersprechen. Man muß daher auch im logischen Sinne zwischen objektiver (positiver) und bloß subjektiver (negativer) Möglichkeit unterscheiden und dementsprechend sagen: Positiv logisch möglich ist, was, wie **wir positiv wissen,** thatsächlich den allgemeinen Daseinsgesetzen nicht widerspricht — negativ logisch möglich (d. h. unserer unvollkommenen Erkenntniß nach logisch nicht unmöglich) dagegen dasjenige, dessen (positive) logische Möglichkeit wir zwar nicht

---

wohl zu unterscheiden. Es ist vielleicht nicht überflüssig, hier durch ein paar Worte zu präzisiren, worin der Unterschied zwischen diesen und jenen besteht. Denn da Begriffe und Urtheile doch nur dadurch wirklich sind, daß sie wirklich gedacht werden, und da ich doch unzweifelhaft, sobald ich bloße Worte und Wortverbindungen in Gedanken habe, bei diesen auch etwas denke, so gewinnt es fast den Anschein, als ob man sich eines Widerspruches schuldig mache, wenn man letzteren, obwohl sie doch auch gedacht werden, die logische Wirklichkeit aberkennt. Dem gegenüber ist Folgendes zu bemerken. Der eben erwähnte Unterschied beruht auf der in beiden Fällen durchaus verschiedenen Art der Verbindung eines in der Reflexion vorgestellten Mannigfaltigen (weshalb, wo es sich um **durchaus einfache** Vorstellungen [bloße Sinnesempfindungen] handelt, ein derartiger Gegensatz zwischen Wort und Begriff niemals in die Erscheinung treten kann). Sobald es sich nämlich um die Verbindung mehrerer Vorstellungen handelt, ist die rein äußerliche Verbindung, die im bloßen anschaulichen Aneinanderreihen der betreffenden Vorstellungen besteht, von der inneren Verbindung, die nichts anderes als ein Denken wesentlicher Beziehungen zwischen den in den betreffenden einzelnen Vorstellungen vorgestellten Realitäten ist, wohl zu unterscheiden. Erstere Art der Verbindung kommt in der bloßen äußerlichen Vereinigung mehrerer Worte zu einem Wort oder auch zu einem Wortartheil zum Ausdruck — letztere Art der Verbindung in der inneren Verschmelzung der betreffenden Vorstellungen zu Einem neuen Begriff oder neuen Gedanken. Im ersteren Falle denken wir demnach nach wie vor mehrere einzelne aufeinander folgende Vorstellungen als solche, also gesondert — im letzteren Falle verbinden wir sie in Gedanken zu einer neuen Denkeinheit, zu einem wirklichen Urtheil oder Begriff.

positiv einzusehen, aber doch auch nicht mit vernünftigen Gründen zu bestreiten im Stande sind.*)

Auf das Verhältniß der Kategorientafel zur Tafel der Urtheile gehe ich hier nicht näher ein. Alles, was darüber noch gesagt werden könnte, ergiebt sich aus den vorstehend gemachten Andeutungen über das Verhältniß der Urtheilskraft und der Denkgesetze zum Verstande und den reinen Stammbegriffen desselben von selbst.

---

*) Positiv logisch möglich sind demnach z. B. Experimente, die ich bereits gemacht, Dinge einer bestimmten Art, deren Repräsentanten ich schon gesehen, geometrische Figuren, die ich einem bestimmten Begriff gemäß vorstellen kann, sowie die entsprechenden diese Dinge, Verhältnisse oder Vorgänge abstrakt zum Bewußtsein bringenden Urtheile oder Begriffe — und zwar deshalb, weil ich ja aus Erfahrung positiv weiß, daß sie thatsächlich ihrem Wesen nach den allgemeinen Daseinsgesetzen nicht widersprechen. Andere Begriffe und Urtheile sowie das in ihnen Gedachte dagegen kann ich nur im subjektiven Sinne für logisch möglich erklären, insofern ich mir bewußt bin, daß sie recht wohl Widersprüche enthalten können, die nur ich, wegen Mangels an ausreichender Erfahrung, nicht zu erkennen vermag. So kann z. B. Jemand, der unter einem Körper lediglich ein Ausgedehntes von bestimmter Größe versteht, recht wohl den Begriff eines imponderablen Körpers für einen logisch möglichen erklären, aber doch nur für einen logisch möglichen in subjektivem Sinne, weil er nämlich nicht positiv weiß, ob nicht vielleicht die Schwere ein wesentliches Attribut alles Körperlichen ist, in welchem Falle doch der Begriff eines nicht schweren Körpers als ein in sich selbst widerspruchsvoller erklärt werden muß. — Uebrigens mag hier noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Unterschied zwischen konkreter und abstrakter, faktischer und logischer Möglichkeit am klarsten wird, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die faktische Möglichkeit eines wirklichen Begriffes noch keineswegs die faktische Möglichkeit des in ihm Gedachten einschließt (so wenig wie die logische Realität die Realität des in dem betreffenden Begriff Gedachten), während aus ihr doch die (positive oder negative) logische Möglichkeit des Begriffes und damit auch die des in demselben Gedachten eo ipso folgt. Denn „logisch möglich sein" bedeutet ja eben nichts anderes, als ohne Widerspruch gedacht werden können; diese logische Bedeutung der Begriffe und Urtheile ꝛc. aber beruht lediglich darauf, daß sie objektive und anschauliche Wirklichkeit abstrakt widerspiegeln, daher unter der Jurisdiktion jener stehen und die Gesetzmäßigkeit derselben in ihre eigene mit einschließen bezw. die ihre von jenen empfangen (weshalb auch alle faktische Möglichkeit die logische bereits in sich enthält).

Bemerkt mag hier nur noch werden, daß die Form des kategorischen Urtheils, wie schon von Schopenhauer hervorgehoben wurde, die Form des einfachen Urtheils überhaupt ist, während die sogenannten hypothetischen und disjunktiven Urtheile thatsächlich Verbindungen mehrerer Urtheile sind*) — die allgemeinen, besonderen, einzelnen, bejahenden, verneinenden, problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheile aber lediglich als besondere Arten des kategorischen Urtheils bezeichnet werden können. Dies geht denn auch in eklatanter Weise aus dem Umstand hervor, daß die im kategorischen Urtheil ihren Ausdruck findende Denkfunktion sich in jedem (einfachen) Urtheil und demnach auch in allen eben erwähnten Urtheilen ohne Unterschied wiederfindet, und daß demgemäß alle diese Urtheile sich nicht in Bezug auf die Verknüpfungsfunktion, die das Urtheil zum Urtheil macht und die eine ganz bestimmte Beziehungsform zwischen zwei Begriffen (Subjekt und Prädikat) statuirt, sondern lediglich entweder durch die Natur ihrer Subjekte oder aber durch die Natur ihrer Prädikate von einander unterscheiden. So hängt der Umfang eines Urtheils davon ab, ob das betreffende Subjekt ein Einzel-, ein Gattungs- oder ein Kollektivbegriff ist; die Bejahung eines Urtheils aber beruht auf der Positivität, die Verneinung auf der Negativität des Prädikats; ebenso gehört in den problematischen und apodiktischen Urtheilen der bezügliche, die apodiktische oder problematische Natur derselben begründende Zusatz (Karl kann kommen, muß kommen) gleich der Verneinung im negativen Urtheil mit zum Prädikat, dessen eigenthümliche Natur somit auch hier als charakteristisches Merkmal die Art des betreffenden Urtheils bestimmt. Die in allen Urtheilen gleiche Form der Beziehung oder Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat aber ist jener analog, die zwischen der Substanz und ihren Accidenzien gedacht wird, wie denn auch

*) Kant gesteht dies auch selber zu, wenn er mit Bezug auf seine Urtheile der Relation (Kr. R. 73) erklärt: „Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a. des Prädikats zum Subjekt, b. des Grundes zur Folge, c. der eingetheilten Erkenntniß und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zweene Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet ff."

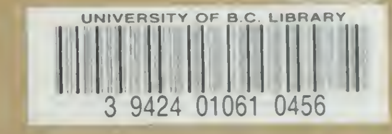
die im hypothetischen und disjunktiven Urtheil zum Ausdruck kommenden Beziehungsverhältnisse den in den Begriffen der Kausalität und Wechselwirkung gedachten Beziehungsformen entsprechen. Der Umstand aber, daß diese drei Beziehungsformen, als die einzigen in Betracht kommenden, das ganze Gebiet der Urtheilskraft formal beherrschen und bestimmen, ist ein neuer indirekter Beweis dafür, daß die ihnen zu Grunde liegenden, eben erwähnten reinen Verstandesbegriffe als die einzigen Grundkategorien angesehen werden müssen.

Zum Schluß mag noch kurz darauf hingewiesen werden, daß auch die von Kant aufgeführten *Grundsätze des reinen Verstandes* sämmtlich direkt oder indirekt den in den Begriffen der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung gedachten Beziehungsverhältnissen entspringen, indem beispielsweise auch die Anschauungsform zu den einzelnen Ausgedehnten als solchen im Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen steht, und insofern wir auch das Vorhandensein verschiedener Grade von intensiver Realität *lediglich auf Grund des Kausalitätsgesetzes* aus der unmittelbar wahrgenommenen Thatsache, daß unsere Empfindungen verschiedene Grade haben, erschließen.

Ein näheres Eingehen auf alle diese Verhältnisse an dieser Stelle würde zu weit führen; es ist aber auch für unser Thema nicht nothwendig. Denn ich glaube, daß nach den bisherigen Auseinandersetzungen ein fernerer Zweifel an der Thatsache, daß Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung als die einzigen wirklichen Grundkategorien zu betrachten sind, nicht leicht aufkommen kann. Jedenfalls müßten, um dieses Resultat zu erschüttern, erst ganz neue, mir noch nicht aufgestoßene und auf alle Fälle von Kant nicht in Betracht gezogene Kategorien entdeckt und wider die von mir vertretene Ueberzeugung ins Feld geführt werden; denn daß die in der Kategorientafel figurirenden, mit Ausnahme der eben erwähnten, wirkliche Stammbegriffe des reinen Verstandes *sämmtlich nicht* sind: das ist meines Erachtens aus den in diesen Blättern dargethanen Gründen unbezweifelbar gewiß.

Gedruckt in der Königl. Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn,
Berlin, Kochstraße 68—70.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler u. Sohn
Berlin, Kochstraße 68—70.


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01061 0456


DISCARD

